ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Núm. 70 Julio, 1944 VOLUMEN 18

La respuesta de Esperaindeo a la consulta de Alvaro de Córdoba

Las cartas VII y VIII del Epistolario de Alvaro de Córdoba (1) nos han conservado una interesante consulta teológica. Un chispazo de herejía antitrinitaria y anticristológica, proveniente sin duda alguna de la heterodoxia mahometana, prendía en los círculos católicos del medio ambiente mozárabe cordobés. Su error capital estaba en negar el dogma de la Trinidad:

Caput autem—escribe Alvaro—ipsorum nequissimorum, quod falce sit veritatis resecandum, illud est: quod Trinum in unitate et unum in Trinitate non credunt.

Para apoyar su posición descartaban los testimonios de los Profetas y doctores, ateniéndose solamente al Evangelio, según se verá, pésimamente interpretado. En efecto, y aquí aparece la herejía anticristológica, dos textos del Evangelio, leídos con un

(1) Fué editado por Flórez, según el único manuscrito existente en la Catedral de Córdoba, en la *España Sagrada*, t. XI, Madrid, 1753, p. 81-218. La edición se reproduce en Migne, *PL.*, t. 121, columnas 411-514. Lorenzana reeditó también, tomándolas de Flórez, las Cartas VII y VIII, *SS. PP. Toletanorum quotquot extant opera*, t. II, Madrid, 1785, p. 637-639. Tenemos en preparación la edición crítica del *Epistolario* de Alvaro, tan precioso para la historia de la Iglesia mozárabe del siglo IX.

criterio demasiado humano y materialista, les daba pie para negar expresamente la divinidad de Jesucristo:

Prophetarum dicta renuunt, Doctorum dogma reiciunt, Evangelium se suscipere dicunt; et illud quod scriptum est: *Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem vestrum, ad Deum meum et ad Deum vestrum,* male utique sentiunt. Christum Deum ac Dominum nostrum hominem tantum asserunt, propter illud quod de eo in Evangelio legunt: *De die autem illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum, neque Filius, nisi Pater solus.*

El celo apologético de Alvaro de Córdoba vió el peligro que para sus conterráneos creaban tales audacias, y se resolvió a solicitar para el caso el auxilio de la ciencia teológica de su maestro, el abad Esperaindeo, para él ya de antiguo conocida.

Cunctis tamen nisibus posco ut horum gentilium aniles (annihiles?) quaestiones, quia mortiferos audientium generant casus, iis videlicet qui sunt imperiti, et Scripturae sanctae non ventilant textus.

Esperaindeo responde en la carta VIII con frases encomiásticas para su discípulo, y le envía la refutación antiherética solicitada.

La carta consérvase íntegra en el códice de Córdoba. Es de suponer que también la respuesta dogmática iría adjunta a la carta. Pero como Alvaro enviaba aparte en la suya los reparos propuestos por los herejes, así también, acomodando la refutación a cada una de las objeciones, según el ruego de Alvaro, envió por separado Esparaindeo los puntos de solución (2). Esta circunstancia favoreció el que, andando el tiempo y no sabemos con qué ocasión, la respuesta de Esperaindeo a la consulta dogmática se desgajó del manuscrito primitivo, y así fué descubierta mucho más tarde que el epistolario de Alvaro. Nicolás

(2) «Quas duas responsiones—advertía Alvaro—ut soliti estis in aliis facere causis, amplius Scripturarum flosculis adornetis. Et per unam quoque Assertoris, quam vobis protulimus, locutionem, aptam promulgetis responsionem». En conformidad con lo cual responde Esperaindeo: «Oppositiones illae quae sunt in epistola vestra taxatae, eas sub nomine Assertoris exarando inducam, et textu vestro sanctarum Scripturarum testimonia producam, et cum Doctorum dicta ut quivero conectam, quae respondendo conscribam».

Antonio (3) y Flórez (4) lamentaban su pérdida al no hallarla en el códice de las cartas.

Hallábase, sin embargo, en un manuscrito de procedencia cordobesa, en el precioso códice *Samuélico*, el 22 del Archivo Capitular de León, fol. 5v-8v. Una copia de este opúsculo de Esperaindeo, transcrita por Carlos Espinós, canónigo archivero de la catedral de León (1741-1777), vino a manos del R. P. Pablo Rodríguez en el Monasterio de San Benito, de Sahagún. De ella se sirvió el cardenal Lorenzana para editar por vez primera la respuesta antiherética de Esperaindeo en su obra *SS. PP. Toletanorum quotquot estant opera*, t. II, Madrid, 1785, p. 639-642 (5).

Esta edición pasó todavía inadvertida durante muchos años. Varios insignes historiadores modernos, como Masdeu (6), Vicente de La Fuente (7), Amador de los Ríos (8), Menéndez y Pelayo (9) y Manitius (10), por no citar sino a los más ilustres, desconocieron su existencia.

Lo que no ha sido estudiado hasta ahora es el verdadero texto y el valor de la respuesta del abad mozárabe. Este estudio es el que pretenden ofrecer las presentes páginas.

* * *

(3) *Bibliotheca Hispana Vetus*, t. I, Madrid, 1788, p. 468 y 479.

(4) *España Sagrada*, t. XI, p. 38.

(5) Véase la Advertencia al Apéndice, que antepone el editor; *ibidem*, p. 619-620; y Fita, en su artículo *El Papa Honorio I y San Braulio de Zaragoza*, en *La Ciudad de Dios*, t. V, 1871, p. 271, nota 4. La edición de Lorenzana fué reproducida en Migne, *PL.*, t. 115, col. 962-966. Ni F. J. Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903, p. 341, nota 5, ni A. Bonilla y San Martín, *Historia de la Filosofía Española*, t. I, Madrid, 1908, página 292, vieron la procedencia leonesa de la copia de Sahagún.

(6) *Historia crítica de España y de la cultura española*, XIII, 217.

(7) *Historia eclesiástica de España*, § CLIX.

(8) *Historia crítica de la literatura española*, t. II, Madrid, 1862, p. 86.

(9) *Historia de los Heterodoxos españoles*, t. III², p. 15.

(10) *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, primera parte, Munich, 1911, p. 428: «Das von Eulogius angeführte Stück (*Memoriale Sanctorum*, I, 7) ist insofern wichtig, als es mit Ausnahme eines Briefes an Albarus (Flórez, p. 148 ff.) den einzigen Rest der Schriften Speraindeos repräsentiert». Tampoco C. Weyman, en la docta y detalladísima recensión que hizo de la obra de Manitius, en *Historisches Jahrbuch*, t. XXXIII, 1911, p. 333-349, da muestras de conocer la respuesta de Esperaindeo.

Dos cuestiones, como hemos dicho, forman la consulta de Alvaro, propuestas con la indicación de las posiciones de los novísimos herejes. La primera se refiere a la Trinidad: *quod Trinum in unitate et unum in Trinitate non credunt.* La segunda impugna la divinidad de Cristo: *Christum Deum ac Dominum nostrum hominem tantum asserunt.* A las dos trata de satisfacer el maestro, aunque advirtiendo en su carta que en tocando al misterio más vale encomendar la solución a la fe que a la disquisición teológica: *melius est reticere quam asserere, et recte ut dicta sunt credere quam praescrutando litteris aliquid commendare.* Lo cual vale singularmente del misterio de la Trinidad y del modo del parto virginal en la Encarnación:

Secundum sententiam doctoris quae posita est vere: Credimus, inquit, Patrem cum Prole, eius, ortumque Spiritum almum, in personis Trinum, deitatis credimus unum. Qualiter intactus processit Virginis partus, aut qualiter pati voluit natus, hoc tractare nulli liceat, sed credere tantum.

La respuesta incluye, pues, una profesión de fe y una exposición teológica deducida de la Escritura: *Ego vero humiliter ea proferam quae credo, atque simpliciter enarrem in quaestionibus sciscitatis quae sentio.* Y de acuerdo con los deseos de Alvaro, a la solución de cada uno de los puntos propuestos precederá en esta última exposición la cita expresa de las dificultades de los adversarios, con el nombre de *Assertor*: *Sed oppositiones illae, quae sunt in epistola vestra taxatae, eas sub nomine Assertoris exarando inducam.*

Estos datos han servido acertadamente para identificar la respuesta de Esperaindeo en el códice de León. En él se contiene cabalmente la respuesta a las dos cuestiones y según los indicios notados en la correspondencia epistolar: a la primera, con un Símbolo de fe, *Fides unius substantiae Trinitatis*, una profesión de fe sin razonamientos teológicos; a la segunda, con una exposición escriturística por análisis exegético de los textos aducidos por los adversarios, consignado en cada punto el título de *Assertor*.

Sin embargo, no siempre apareció tan clara a todos la iden-

tificación. Así, un copista del códice de León anotó al margen del folio 7v: *Speraindeo*, cabalmente al comienzo de la segunda parte de la respuesta: *Assertor dixit. Si vere est Deus*, etc. Con lo cual parecía atribuir a Esperaindeo solamente la segunda parte, descartando, como si fuera una obra independiente, el Símbolo que precede. Reconoció sin duda fácilmente la respuesta de Esperaindeo en esta segunda parte, al ver realizada la condición convenida en la correspondencia epistolar de que se propondrían las dificultades de los adversarios con el título de *Assertor*. En cuanto a la primera parte, no hubo convenio alguno; y el copista, poco conocedor del contenido de las cartas previas, no tenía punto alguno de referencia para la identificación.

El P. Zacarías García Villada, que, al redactar, en 1919, su *Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León*, creyó que el Símbolo *Fides unius substantiae Trinitatis* pertenecía al concilio de Córdoba de 839, catalogado inmediatamente antes (11), en 1936, en el último tomo de su *Historia Eclesiástica de España*, lo atribuye a Esperaindeo, elogiando su redacción como digna de San Isidoro, San Ildefonso o San Julián (12).

Hoy la crítica reconoce ya unánimemente, dando la razón a Espinós y Lorenzana, la paternidad de Esperaindeo respecto de las dos partes de la respuesta.

Pero donde más falta hacía un estudio sobre su texto es en la averiguación de las fuentes. No existiendo una edición crítica, no se había examinado la procedencia de la doctrina de Esperaindeo. Las observaciones que siguen servirán, esperamos, para apreciar en su valor la respuesta del abad mozárabe.

La investigación de estas fuentes brinda, desde luego, este resultado curioso, no observado hasta ahora: la primera parte

---

(11) *Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid, 1919, p. 53.

(12) *Historia Eclesiástica de España*, t. III, Madrid, 1936, página 128: «Parte del principio de que para entender estos misterios es necesaria la fe. Sentado esto, expone con claridad meridiana lo que enseña la Iglesia sobre la unidad de esencia y Trinidad de Personas en Dios. La fraseología y lenguaje se entroncan perfectamente con las expresiones doctrinales y teológicas de los Padres visigodos. Al leer su fórmula de fe, nos sentimos transportados a las asambleas toledanas, o nos parece estar leyendo un fragmento de San Isidoro, de San Ildefonso o de San Julián».

de la respuesta del abad Esperaindeo es el libro VIII *De Trinitate* del pseudo-Vigilio, acertadamente adaptado a las exigencias de la consulta de Alvaro. Las adiciones y variantes introducidas serán de interés. Por lo mismo, vamos a transcribir el texto, juntamente con su modelo, subrayando las modificaciones textuales. El texto de Esperaindeo lo damos revisado según un examen directo del códice de León; en la transcripción de Espinós hay alguna inexactitud, aunque de menor cuantía.

Ps. VIGILIO: *De Trinitate*, libro VIII, *De Fidei unitate, Ad Theophilum*. (PL. 62, 285-288.)

Fides unius substantiae Trinitatis haec est, Patris et Filii et Spiritus sancti, sine initio temporum, super omnem sensum et sermonem et spiritum, una virtus, unus Deus: tria vero vocabula, una potestas, nascitur Dei Verbum de Maria Virgine, accipiens corpus animale. Sed ipse sensus non praecellens est Dei Verbum. Non comprehensus a carne sermo, sed in carne et super carnem, sicut Deus praescius, Dei virtus, Dei veritas. Passus autem humanam passionem: sermo Dei impassibilis. Et in passione quidem corpus moritur, ut vivificet protoplastum, qui ceciderat per inobedientiam. O homo, deitatem quaeris, vitupero te: si credis, bene facis. Credere tibi iussum est, non discutere permissum est. Si autem discutis, et dicis, Quomodo Pater? de lumine excidisti; et si dixeris, Quomodo Filius? occurret tibi sermo propheticus, dicens: *Generationem eius quis enarrabit?* Vide ergo ne similiter excidas a lumine: nemo

ESPERAINDEO, Cód. 22, Leg., folios 5v-7v

Fides unius substantiae Trinitatis, hoc est, Patris et Filii, et Spiritus sancti, sine initio temporum, super sensum atque sermonem est: una virtus, unus Deus, tria vocabula. *Deum enim cum nomino, uno lumine in lumine ex tribus: tribus quidem secundum proprietates* (13) *essentiae, una autem secundum substantiae, vel deitatis rationem dividitur, ut ita dicam, indivisibiliter: una est enim in tribus deitas, et tria sunt in quibus est deitas. Amplius autem aliquid vel minus relinquamus, ut neque fiat in Trinitate confusio, neque in divisione discidium.* Verbum vero nascitur de Virgine Maria accipiens corpus animale. *Sed quid dicitur sensus mittens suum verbum?* Sed neque sermo comprehensus est a carne, sed in carne et supra carnem: sicut *dicitur* praescius Deus, Dei virtus, Dei veritas: passus autem *humana, sed* sermo Dei impasibilis est. In passione quidem moritur *homo*, ut vivificaret protoplastum (14), qui ce-

(13) *Ms.* proprietatis.
(14) *Ms.* protoplaustum.

enim novit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater. Qui tres virtutes inducit, tres deos confitetur. Nos autem credimus tres personas, unam deitàtem. Quando autem nominaveris Patrem, clarificas Filium; et quando nominaveris Filium, adoras Patrem. Si iterum ùnam personam Trinitatis dicimus, iudaizamus, quià Iudaei unam personam dicunt, et unum Deum confitentur. Si tres deos inducimus, similes sumus gentibus. Sed confitemur Patrem in Filio, et Filium in Patre cum Spiritu sancto. Non separatur unitas, non dividitur deitas; Deus ex Deo, non duo dii; virtus ex virtute, sed una virtus; lumen de lumine, sed unum lumen; veritas ex veritate, sed una veritas: testis non est caelum, non terrà, non marè, non lux, non tenebrae, non angeli, neque archangeli, neque cherubin, neque seraphin, sed erat a n t e principium Filius cum Patre. Nemo cognoscit inascibilem, nisi qui natus est ab eo: scit unde sit natus; neque nascibilem aliquis scit, nisi qui genuit. Pater scit quem genuerit, similiter genitus genitorem scit, Pàtris consilium et sapientia, una virtus et una deitas. Nativitatem Filii Dei quaeris? lege propriam nativitatem ex Virgine Maria; sed nativitas Filii Dei ante principium, àpud Patrem est. Confiteor enim unum innascibilem, et unum natum. Confiteor Patrem omnipotentem, sine initio, sine fine, qui omnia tenet, et a nullo tenetur; omnia gubernat, et a n u l l o gubernatur; ciderat per inobedientiam. O homo, de Deitate (15) quaeris? Vitupero te. Si credis, bene facis; si autem *dicis* Quomodo Pater? de lumine excidisti.

Et si dixeris Quomodo Filius? *similitèr* excidisti de lumine. *Nemo enim novit Patrem, nisi Filius; neque Filium quis novit nisi Pater.* Qui tres virtutes inducit, tres deos confitetur. Nos credimus tres personas, *unàm vero virtutem,* u n a m q u e deitatem. Quando autem nominaveris Patrem, *glorificas* Filium; et quando nominaveris Filium, adoras Patrem. Si iterum unam personam Trinitatis dicimus, iudaeizamus, quia Iudàei unam personam dicunt, et unum Deum confitentur. Si tres deos dicamus, similes sumus gentibus. Sed confitemur Patrem in Filio, et Filium in Patre cum Spiritu sancto. Non separatur, non dividitur deitas. Deus enim de Deo, virtus ex virtute, lumen de lumine, veritas ex veritate. Testis non est: n o n caelum, non terra, non mare, non lux, non tenebrae, non angeli, non archangeli, neque cherubim, neque seràphim: sed erat in principio Filius apud Patrem. Nemo cognoscit innascibilem, nisi qui natus est: ipse utique scit unde sit natus. Neque nascibilem aliquis scit, nisi qui genuit: Pater scìt quid generavit: *similis genitus genitori Patri.* Consilium et sapientia, una virtus, et una deitas. Nativitatem Filii Dei quaeris? *Habes* propriàm nativitatem ex Virgine Maria; sed nativitas

(15) *Ms.* Deitatem.

omnia videt, ipse autem invisibilis est. Confiteor Iesum Christum Filium Dei, cum omni consilio et virtute paternae deitatis. Quantam autem virtutem habet Pater, tantam habet et Filius. Non diminuitur genitus ab eo qui est innascibilis. Spiritus sanctus neque natus, neque innascibilis, non factus neque creatus. Si autem dixero natum, duos filios statuo ex uno Patre, et non unum ex uno, aut solum ex solo. Aut unus Pater ex quo omnia, aut unus Iesus Christus per quem omnia. Et si dixero innascibilem, iam non unus Pater omnipotens inascibilis; sed duos deos statuo. Et si dixero facturam, gentiliter quaero: gentes enim facturam manus adorant, et non factorem caeli et terrae. Quod ergo habes edicere? phantasma? Absit: quoniam blasphemia Spiritus sancti non remittetur. Quomodo ergo duo ligna coniuncta, missa in fornacem ignis, et de duobus lignis procedit flamma inseparabilis, sic de Patris et Filii virtute procedit Spiritus sanctus, ipsam virtutem deitatis habens; sicut beatissimus Paulus posuit dicens: *Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*. Non Deus Dei mediator, unum enim est usque ad Trinitatem; sed accipiens corpus de Virgine Maria, induens veterem hominem, qui ceciderat per inobedientiam: mediator factus carnis, Patris virtute, hoc est Iesus Christus. Quando autem assumpFilii Dei, *a principio* apud Patrem. Confiteor enim unum innascibilem, et unum natum. Confiteor Patrem omnipotentem sine initio, sine fine; qui omnia tenet, et a nullo tenetur; omnia gubernat, et a nullo gubernatur; omnia videt, ipse autem invisibilis est. Confiteor et Iesum Christum Filium Dei cum omni consilio et virtute paternae deitatis. Quantam autem habet virtutem, tantam et Filius; non diminuitur genitus eo qui est innascibilis; *una enim virtus et una deitas innascibilis et nati*. Spiritus vero sanctus neque natus neque innascibilis, non est factus neque creatus. Si autem dixero natum, duos filios statuo ex uno Patre, et non unum ex uno, aut solum ex solo. *Et ubi est* unus Pater ex (16) quo omnia, et unus Dominus Iesus Christus per quem omnia? Et si dixero innascibilem, iam non unus Pater omnipotens inascibilis, sed duos *omnipotentes* statuo. Et si dixero facturam, gentiliter dico; gentes enim facturam manus adorant, et non factorem caeli et terrae. Quid ergo *habeo dicere?* Fantasma? Absit. Quoniam blasfemia Spiritus sancti non remittetur. Quomodo ergo duo ligna coniuncta missa in fornace ignis, et de duobus lignis flamma procedit inseparabilis, sic de Patris et Filii virtute procedit (17) Spiritus sanctus, ipsam virtutem et deitatem (18) habens; sicut beatissi-

(16) *Ms.* eo.

(17) *Ms. add.* inseparabilis sic de Patris et Filii virtute processit.

(18) *Ms. add.* Deitatem.

sit apostolos, sicut evangelista testatur, et ascendit in montem excelsum, et transfiguravit se coram illis, et ecce nubes splendida cooperuit eum; non vero splendidam virtutem Patris ostendit, sicut quidam per vaniloquia docent, dicentes: Quomodo tres personas in una virtute, sic tria vocabula, sed unus Deus. Tria vocabula unius vocis nomen Patris et Filii et Spiritus sancti. Iterum illi dividentes virtutem et deitatem Trinitatis, dicunt: Sicut imperator, praefectus et comes. Absit. Non trado ego hanc doctrinam, aut istam expositionem, sed magis anathematizo. Scriptum est enim in divinis praeceptis: *Visibilia huius mundi invisibilibus comparantur.* Terrenus enim imperator de tribus constat, sed unum est imperium. Si deposuerit diadema a capite suo, Caesar est, non imperator. Quod si deposuerit purpuram, praefectus est iam vir solus. Si qui blasphemant Spiritum sanctum, non sunt cristiani, sed sunt sicut Iudaei. Nam iudaei unam personam adorant, nos autem tres personas confitemur. Sicut imperator terrenus, sit et caelestis: homo in purpura et purpura in homine; corona autem capitis continet purpuram et hominem, unum imperium virtutis ostendit: sic Pater in Filio et Filius in Patre; Spiritus autem sanctus, coniunctio deitatis, virtus et unitas Trinitatis.

mus Paulus Apostolus posuit, dicens: *Unus enim Deus, unus Mediator Dei et hominis, homo Christus Iesus:* non Deus Dei Mediator, unus enim est usque ad Trinitatem; sed accipiens corpus de Virgine Maria, induens veterem hominem qui ceciderat per inobedientiam, Mediator factus est carnis Patris virtute, hoc est, Iesus Christus. Quando autem adsumpsit Apostolos, sicut Evangelia testantur, et ascendit in montem excelsum, et *mutavit virtutem deitatis,* et ecce nubis *candida* operuit eum, nubis vero splendida virtutem Patris in eum ostendit. Sicut quidam (19) per vaniloquia docent, quomodo tres personas in una *substantia?* (20). *Illi autem dicunt tres virtutes, nos credimus très personas in una virtute:* tria vocabula, sed unum Deum in tria vocabula: in unius vocis nomen Patris et Filii et Spiritus sancti. Iterum illi dividentes virtutem, et deitatem Trinitatis dicunt: Sicut imperator, *perfectus* et comes (21). Absit. Non trado ego hanc doctrinam, aut istam expositionem, aut fidem; sed magis anathematizo. Scriptum est enim in divinis praeceptis: *Visibilia enim huius mundi invisibilibus comparantur.* Terrenus enim imperator de tribus constat, sed unum est imperium. Si deposuerit diadema de capite suo, Caesar est, non imperator *perfectus.* Sic qui blasfemat Spiritum sanctum, non sunt

(19) *Ms.* quidem.
(20) *Ms.* substantie.
(21) *Ms.* comis.

christiani. *Et si purpura deposuerit, vir solus est.* Sicut Iudaei unam personam adorant. Nos autem confitemur, sicut imperator terrenus, sic et caelestis. Homo in purpura et purpura in homine; corona autem capitis continens purpuram et hominem, unum imperium ostendit: sic Pater in Filio et Filius in Patre, Spiritus autem sanctus *ex Patre et Filio procedit*, Deitatis virtus et unitas Trinitatis.

Como habrá podido observarse, la variante más notable de esta nueva recensión o adaptación que hace Esperaindeo del Símbolo de fe del Ps. Vigilio es la siguiente:

Deum enim cum nomino, uno lumine in lumine ex tribus: tribus quidem secundum propietates essentiae, una autem secundum substantiae, vel deitatis rationem dividitur, ut ita dicam, indivisibiliter: una est enim in tribus deitas, et tria sunt in quibus est deitas. Amplius autem aliquid vel minus relinquamus, ut neque fiat in Trinitate confusio, neque in divisione discidium.

En esta añadidura se advertirá fácilmente una ulterior explanación o paráfrasis del enunciado trinitario del Ps. Vigilio, que inmediatamente precede: *una virtus, unus Deus, tria vocabula*. Es lo que reclamaba la posición de los adversarios delatada por Alvaro: *trinum in unitate et unum in trinitate non credunt*. Esperaindeo cree venirle a cuento, para solución, el Símbolo del Ps. Vigilio; pero todavía lo acomoda circunstancialmente.

Casi al final hay otra variante de interés:

Ps. Vigilio	Esperaindeo
... sicut quidam per vaniloquia docent, dicentes: Quomodo tres personae in una virtute, sic tria vocabula, sed unus Deus.	Sicut quidam per vaniloquia docent: Quomodo tres personae in una substantia? Illi autem dicunt tres virtutes; nos credimus tres personas in una virtute: tria vocabula, sed unum Deum.

Es muy posible que el texto del Ps. Vigilio esté aquí algo corrompido, como también parece estarlo en otros pasajes; el sentido fluye mejor y más lógicamente en la redacción de Esperaindeo. Pero lo que sí es innegable aquí es la atención singular a enfrentarse con la posición sabeliana y priscilianista de los que ven en la Trinidad *tres virtudes* y no *tres personas*. El matiz antipriscilianо de la obra del Ps. Vigilio se acentúa en Esperaindeo sobremanera.

La procedencia del Espíritu Santo *ex Patre et Filio*, consignada explícitamente en la última línea de la redacción de Esperaindeo, es también un eco de la literatura visigótica de los concilios de Toledo.

Las líneas finales de Esperaindeo alteran algún tanto el orden y sucesión de las cláusulas, de suerte que parecen haber sufrido alguna perturbación textual.

Es, pues, manifiesta la procedencia de la primera parte de la respuesta antiherética de Esperaindeo: el libro VIII *De Trinitate* del Ps. Vigilio. Sabido es el estado de nuestros conocimientos sobre esta obra. De los 12 libros que hoy corren impresos bajo este epígrafe, los libros I-VIII son probabilísimamente obra de un luciferiano español de fines del siglo IV; valioso documento para la historia eclesiástica española de la época. Críticos de renombre los atribuyen determinadamente a Gregorio de Elvira. Los restantes libros, IX-XII, revelan otra procedencia posterior (22).

No faltan reminiscencias y derivaciones de esa obra española en otros escritos de nuestra antigua Iglesia. El II Concilio de Sevilla (a. 619), en su canon XIII, discusión enderezada a refutar la posición monofisita de un obispo sirio, cita un fragmento del libro VIII del Ps. Vigilio, atribuyéndolo, según la creencia antigua, a San Atanasio. Voy a transcribirlo, ya que hasta aho-

(22) Véase sobre la cuestión: G. Ficker, *Studien zu Vigilius von Tapsus*, Leipzig, 1897, p. 51-77; Schanz-Hosius-Krüger, *Geschichte der römischen Literatur*, Munich, 1920, p. 569-571; G. Morin, *Les douze livres sur la Trinité attribués à Vigile de Tapse*, en *Revue Bénédictine*, t. XV, 1898, p. 1-10; L. Saltet, *Le De Trinitate du Pseudo-Athanase, oeuvre des Luciférièns*, en el *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 315-325; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Friburgo, 1912, p. 57.

ra no había sido identificado. En nuestras ediciones, desde los Maurinos, se halla registrado entre los *Fragmenta varia*, de San Atanasio, sin indicación ulterior (23):

Ps. Vigilio (*PL.* 62, 285 D)	II Concilio de Sevilla (24)
Nascitur Dei Verbum de Maria Virgine, accipiens corpus animale. Sed ipse sensus non praecellens est Dei Verbum. Non comprehensus a carne sermo, sed in carne et super carnem, sicut Deus praescius, Dei virtus, Dei veritas. Passus autem humanam passionem: sermo Dei impassibilis. Et in passione quidem corpus moritur, ut vivificet protoplastum, qui ceciderat per inobedientiam.	Item idem (Athanassius) in expositione de fide, Verbum, inquit, nascitur de Virgine Maria accipiens corpus animale, sed neque sermo comprehensus est carne, sed in carne et supra carnem, et sicut Deus praescius, Dei virtus, Dei veritas; passus autem humana, sed sermo Dei impassibilis est. In passione quidem moritur homo ut vivificaret protoplastum qui ceciderat per inobedientiam (25).

Son también dignas de notarse otras variantes de pormenor, que no carecen de importancia. Ha sido tildado por algunos críticos Gregorio de Elvira de cierto tinte apolinarista (26). Sea lo que fuere de esta cuestión, lo mismo que de la atribución del *De Trinitate* al Iliberitano, discusiones ambas que no nos toca resolver por el momento, solamente queremos observar que la frase del libro VIII *De Trinitate*: *In passione quidem corpus moritur*, expresión más o menos emparentada con otras de sabor apolinarista que acusa Lejay, se corrige discretamente en las citas españolas arriba mencionadas de esta suerte: *In passione quidem moritur homo*.

También la segunda parte de la respuesta dogmática de Esperaindeo está enraizada en la tradición patrística española. Sus fuentes se descubren en el II Concilio de Sevilla, en el debate

(23) *PG.*, t. 26, col. 1.261-1.262 B.

(24) En H. T. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII*, t. II, Berlín, 1839, p. 80-81.

(25) Cfr. J. Madoz, *El Florilegio patrístico del II Concilio de Sevilla*, en *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, p. 177-220.

(26) Cfr. P. Lejay, *L'héritage littéraire de Grégoire d'Elvire*, en *Revue Bénédictine*, t. XXV, 1908, p. 451.

antiacéfalo ya mencionado del canon XIII, que lleva la marca de su presidente, San Isidoro (27). Transcribimos el texto de Esperaindeo según el códice de León, fol. 7v-8v, anotando los pasajes del II Concilio de Sevilla:

Assertor dixit: Si vere est Deus, dum discipulis ita exorsus est, *Ascendo ad Patrem meum, et ad Patrem vestrum, ad Deum meum et ad Deum vestrum?*

Respondet (28). In una etenim persona unus et verus proprius Dei Filius ex duabus constat naturis, deitatis videlicet et humanitatis, et ideo in solo tantum corpore humanitatis haec sustinuisse suis in evangelio praedixit discipulis: *Ecce ascendimus Hierosolymam, et consummabuntur omnia quae scripta sunt per prohetas de filio hominis: tradetur enim gentibus et inludetur et flagellabitur et conspuebitur: et postquam flagellaverint occident eum, et die tertia resurget.* Quod totum in Christo secundum hominem dictum, non ad substantiam deitatis sed ad naturam pertinet carnis: nam et in passione sua corripiens proditorem dixit: *Osculum filium hominis trades?* Quem interrogat tradere proditorem, nisi hominem quem et comprehenderunt, non deitatem, quam caecati perfidia nec agnoscere potuerunt? (29).

Nam et quod fatigatus est, quod esuriit, quod sitivit, quod dormivit, quod flevit, quod passioni proximus tristis fuit, quod mortis conditionem post passionem suscepit, quod in caelis ascendit secundum quod ait, *Ascendo ad Deum meum et Deum vestrum,*

(27) Véase *El florilegio patrístico del II Concilio de Sevilla.*

(28) *Ms.* Respondit.

(29) Del II Concilio de Sevilla: «Ecce pronuntiata est passio corporis Christi ex lege et prophetis: transeamus inde ad evangelia. Ibi quaeramus Christum Filium Dei sola carne portasse valetudines passionis, iniuriam crucis, loquente ipso discipulis: *Ecce ascendimus Hierosolymam et consummabuntur omnia quae scripta sunt per prophetas de filio hominis; tradetur enim gentibus et illudetur et flagellabitur et conspuetur et postquam flagellavêrint occident eum, et die tertia resurget;* quod totum in Christo secundum hominem dictum non ad substantiam deitatis sed ad naturam pertinet carnis. Quod etiam in sequentibus docetur, Iudaeis dicentibus Christo: *Quod signum ostendis nobis quia haec facis? Et dixit Iesus: Solvite hoc templum et post triduum suscitabo illud. Hoc autem dixit de templo corporis sui;* nam et in passione sua dum corripiens proditorem diceret: *Iuda osculo filium hominis tradis?* quem interrogat tradere proditorem, nisi hominem? quem et comprehenderunt, non deitatem, quam caecati perfidia nec agnoscere potuerunt.» (Bruns, *ibidem,* p. 77-78.)

totum hoc non ad incomprehensibilem pertinet substantiam deitatis, de qua ait (30), *Ego et Pater unum sumus;* sed ad infirmitatem pertinet humanitatis (31), in qua se minorem Patri asseruit, dicens: *Pater maior me est.* Et ideo ait, *Ascendo ad Deum meum et ad Deum vestrum,* ut hominem quem e caelis veniens, ex Virgine adsumserat, ad caeli tronum sublevasset, unde per divinitatem nusquam discesserat.

Item ipse Dominus ait: *Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis qui est in caelo.* Non dixit, qui fuit in caelo; ergo quando in terra fuit, in caelo fuit; sicut dixit, *Filius hominis qui est in caelo,* et tamen in terra loquebatur, sed in terra homo fuit et Deus. Nam si Deus non fuit in terra, quomodo illi angeli ministrabant, sicut scriptum est: *Tunc reliquit eum tentator, et ecce angeli accesserunt, et ministrabant ei?* Apostolus Paulus iterum dicit: Qui descendit, ipse est qui ascendit super omnes caelos, ut adimpleret omnia. Nam per hoc quod descendit, et semetipsum exinanivit, formam servi accepit. Hic vox eius est in Psalmo, dum dicit: *De ventre matris meae Deus meus es tu.* Per ipsud namque quod de utero matris adsumpsit, dicebat, *Ascendo ad Deum meum et Deum vestrum.* Cum *meum* dicat et *vestrum,* quasi non communiter dicit *meum,* sed distincte ac separatim loquens indicat, quia eumdem Patrem et Deum dissimiliter habeat ipse quam nos. Dum enim dicit, *Ascendo ad Patrem meum,* scilicet generatione propria, et vox Patris de eo est: *Ex utero ante Luciferum genui te.* Et iterum: *Eructavit cor meum verbum bonum.* Et in Evangelio: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Et ut in symbolo credentes profitemur Filium Dei Unigenitum ex Patre natum ante omnia saecula, Deum ex Deo, Lumen ex Lumine, Deum verum ex Deo vero. Et ob hoc dicebat: *Ascendo ad Patrem meum,* videlicet per naturam; et *ad Patrem vestrum* per gratiam, hoc est, adoptione voluntaria: vel quia

(30) *Ms.* agit.

(31) Del II Concilio de Sevilla: «Nam et quod fatigatus est, quod esuriit, quod dormivit, quod flevit, quod passioni proximus tristis fuit, quod postremo ipsam passionem et mortis conditionem sustinuit, totum hoc ad infirmitatem pertinet humanitatis, non ad incomprehensibilem substantiam deitatis». (Bruns, *ibidem,* p. 78-79.)

relictis simulacris, filii sumus per gratiam fidei ad babtismatis secundum illud de Evangelio: *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius.* Et quod dixit, *Ascendo ad Deum meum;* quia descendi, et carnem adsumsi: et *ad Deum vestrum;* quia per fidem ascenditis. Quia et ego homo, Deus mihi est; quia vos ab errore liberat, Deus vobis est. *Ad Deum meum,* unitate mysterii; *ad Deum vestrum,* potestate quidem caelesti. Distincte ergo et separatim mihi Pater et Deus est: quia quem ante saecula Deum genuit, hominem in fine saeculorum mecum creavit (32).

Assertor dixit: Hanc enim quaestionem, dum ex Scripturarum dicta personas, aliam inducam, in qua nihil, ut reor, superest quod inferas. Id est: *De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli caelorum, neque Filius, nisi Pater solus.* Dum ille vero se declaravit nescire, quid nunc vales proferre?

Respondet (33). Valeo denique multa testimonia exhibere (34) ac magnificentiora, per quod illum scire advertes diem utique et horam. Nam ex hoc Apostolis Dominus sciscitatus, *Dic nobis,* inquint, *quod signum erit tui adventus et consummatio saeculi istius;* respondit: *Videte, ne quis vos seducat: Consurget enim gens in gentem, et regnum in regnum, et erunt pestilentiae, et fames, et terraemotus per loca. Tunc tradent vos in tribulationem, et occident vos; et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum. Et tunc scandalizabuntur multi, et invicem tradent, et odio habebunt invicem. Et multi pseudoprophetae surgent, et seducent multos. Et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet* (35) *caritas multorum. Erit enim tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio mundi, neque fiet. Sicut enim fulgur exit ab oriente et apparet usque in occidente, sic erit adventus Filii hominis. Statim post tribulationem dierum illorum sol*

---

(32) Es doctrina de San Agustín: «*Vade autem ad fratres meos, et dic eis, Ascendo ad Patren meum et Patrem vestrum.* Non ait Patrem nostrum: aliter ergo meum, aliter vestrum; natura meum, gratia vestrum. *Et Deum meum, et Deum vestrum.* Neque hic dixit, Deum nostrum: ergo et hic aliter meum, aliter vestrum: Deum meum sub quo et ego homo sum, Deum vestrum inter quos et ipsum mediator sum». *In Iohan. Evang. tract.*, CXXI, 3 (PL, 35, 1957-1958).

(33) *Ms.* Respondit.

(34) *Ms.* exiberi.

(35) *Ms* refrigescit.

obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de caelo, et virtutes coelorum commovebuntur; et tunc parebit signum Filii hominis in caelo. Qui haec cuncta narravit, diem ipsum et horam novit; quia tunc adventus illius ac dies iudicii erit, quando signum, quem praefatus est, in caelo paruerit. Sequitur: *Et tunc plangent omnes tribus et terrae, et videbunt Filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa et maiestate, et mittet angelos suos cum tuba et voce magna, et congregabuntur electos eius a quatuor ventis, et a summis coelorum usque ad terminos eorum.* Qui suos angelos dirigit, et electos suos a summis coelorum usque ad terminos eorum colligit, diem vero ipsum, in quo haec acturus est, fideliter novit. Et qui se cum virtute multa et maiestate praedixit venire, diem ipsum in quo venturus est, non poterit ignorare. Aut quomodo diem ipsum non noverit qui Patri scire illum praedixit, et se unum cum Patre declarare maluit? *Ego,* inquit, *et Pater unum sumus.* Et iterum: *Qui me videt, videt et Patrem meum.* Et: *Ego in Patre, et Pater in me est.* Dum haec cuncta igitur intulit, unumque se in divinitatis natura cum Patre esse praedixit, diem utique novit; sed dicere Apostolis noluit, secundum quod illis post resurrectionem suam interrogantibus dixit: *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate.* Quando dicit, *Non est vestrum,* scire ostendit quod ipse sciat; sed non expediat nosse Apostolis, ut semper incerti de adventu Iudicis sic quotidie vivant quasi die alia sint iudicandi.

Quod si in tuae obstinationis sententiam, ut diem illum Dominus nesciat, perseveras, ergo secundum tuam oppositionem, nec ipse Dominus sciebat ubi Adam se inter ligna Paradisi absconderat, quando ei dicebet: *Adam,Adam, ubi es?* Et ad Cain dixit: *Ubi est Abel frater tuus?* Et ad Abraham ait: *Ubi est Sara uxor tua?* Qui haec vero cuncta quasi ignorans narravit, ipse utique, ut in Evangelio scriptum est, Lazarum quem resuscitare veniens sciscitavit dicens: *Ubi posuistis eum?* Et qui mortem longe positus discipulis iam manifestaverat, hic locum tumuli, ut nesciens inquirebat. Sed ut tua est assertio, ergo nec Dominus iterum sciebat, quia Abraham Dominum timebat, sed postquam in sacrificio filium obtulit, tunc eum se timere utique prospexit, et ideo illi dixit: *Non immittas manum tuam in puc-*

ro, neque facias alli quicquam; nunc cognovi quod times Dominum, et non pepercisti filio tuo unigenito propter me. Haec vero cuncta adverte, et qualiter intelligenda sunt, ne erubescas sciscitare: quia ille vere omnia novit qui haec, quasi nesciens diversa mundi praedixit, et ipse cuncta visibilia atque invisibilia condidit atque creavit.

* * *

He ahí lo que se nos ha ofrecido exponer por ahora sobre la respuesta dogmática del abad Esperaindeo a su discípulo Alvaro de Córdoba. Lleva el sello característico de la buena producción literaria de los siglos mozárabes, conservadores de la herencia isidoriana: fiel y discreta adhesión a la tradición patrística, nitidez de conceptos y precisión de terminología en la formulación de los dogmas de nuestra fe, que no desaparece aun en medio de la decadencia del latín un tanto bárbaro. Cualidades éstas muy estimables en una época que no brilló por su originalidad científica. Esperaindeo tuvo el buen acierto de servirse para sus soluciones de la profesión de fe trinitaria contenida en el libro VIII *De Trinitate* del Ps. Vigilio y de las precisiones cristológicas del II Concilio de Sevilla.

JOSÉ MADOZ, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

Una intervención tridentina atribuída al menor conventual Francisco Visdomini

(27 de junio de 1546.)

A la reciente publicación de dos votos inéditos tridentinos, pertenecientes a la controversia de los seis artículos sobre el proceso justificativo (1), sigue en el presente trabajo la edición de un tercero que forma parte del mismo debate.

Estos tres votos—desconocidos para el insigne editor de las Actas, Esteban Ehses—son, juntamente con el del conventual Antonio de Pinerolo (2) y el del jesuíta Alfonso Salmerón (3), los únicos originales que hasta ahora se conocen de la mencionada disputa (4), en la que tomaron parte treinta y cuatro teólogos menores del clero secular y regular (5).

La transcripción de estas tres piezas conciliares se ha hecho siguiendo la copia del siglo XVI del saboyano *Massirius* en el Códice 614 de la Universidad Gregoriana de Roma (f. 64r-69r). No se trata, por lo tanto, de originales autógrafos.

Pasando por alto la descripción del valor y contenido del ma-

---

(1) J. Olazarán, S. J.: *Un voto desconocido del teólogo tridentino Ricardo Cenomano (du Mans), O. M. O.*, en Estudios Eclesiásticos, t. XVI, 1942, p. 453 ss.; *Nuevo voto tridentino del carmelita Vicente de Leone*, en *Revista Española de Teología*, t. II, 1942, página 649 ss.

(2) *CT.* (= *Concilium Tridentinum.* Ed. Societas Goerresiana, Friburgi Brisgoviae, 1901 ss.) V, 275, 20 ss.

(3) *CT.* V, 265, 11 ss.

(4) Es posible que en libros muy raros y de difícil acceso existan algunas de estas piezas sinodales, que prácticamente pueden considerarse como inéditas.

(5) *CT.* V, 261, 27 ss.

nuscrito y omitiendo la historia del examen de los seis artículos—porque de todo eso se dice lo bastante en los estudios citados en la nota 1—, creo útil para el lector decir dos palabras sobre la personalidad del *Maestro Francisco Visdomini Ferrariense*, a quien el Códice mencionado (f. 64r) atribuye la paternidad del documento, y sobre su actividad tridentina en la primera época del Concilio, a la que pertenece el escrito.

* * *

Pocos son los datos concretos—por lo que hace a momentos importantes de la vida de Visdomini—que nos han legado Sbalarea y Wadding. El primero se contenta con afirmar que Francisco nació de una familia noble, que fué perito en las lenguas latina, griega y hebrea; que fué bienhechor insigne de la biblioteca de su convento y que dejó a la posteridad una serie de escritos en latín y en italiano (6); y el segundo, en un párrafo altamente laudatorio, dibuja en breves trazos un retrato de la persona, vida y cualidades del ferrariense, que por su subido colorido merece copiarse, al menos en parte, y es como sigue:

FRANCISCUS VICEDOMINUS Ferrariensis, quem *Francischinum* (7) nominabant, ingenioque prompto ad quaslibet serias disciplinas capessendas; ab ineunte juventute Latinis, Graecis, et Haebreis litteris ornatus, Magisterii suscepto inter Patres Conventuales honore, Celeberrimi Collegii Bononiensis, necnon aliorum factus est moderator. Vir fuit integerrimae vitae, ingenii sublimis, eruditionis et eloquentiae summae, declamator sacrarum concionum tota Italia celebris, ac veluti Demosthenes alter, invita, ac prorsus reluctante natura, praestantissimus orator redditus (8)... Sic igitur priscum illum concionandi morem... olim in Ecclesia Dei usitatum, et multis postea saeculis remissum primus apud Italos revocavit, editis Latina, et Etrusca lingua in omnes fere divinae Scripturae libros... sermonibus. Multa scripsit, quorum aliqua, ipso adhuc vivente, alia post mortem prodiedunt... Hunc Cornelius Mussus Episcopus Bituntinus *suggesti delicias, et citharam nostrae aetatis* appellari consueverat. Vita ex-

(6) *Supplementum et Castigatio ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci*, Pars. I, Romae, 1908, p. 306 b.

(7) Vea el lector el elogio que hace SBALAREA de «*Pancus* Visdomine». (*Op. cit.*, Pars II, p. 304 b.)

(8) Alude el texto a un notable defecto de pronunciación dominado con éxito por Visdomini.

cessit anno 1573, die 29. Octobris, pronuncians illa verba: *Me expectant justi, donec retribuas mihi* (9).

Grandes son estas alabanzas, y no menores debieron ser las que le tributaron diversos escritores y oradores después de su muerte, a juzgar por los datos que de ellos nos dan los dos citados autores en sus cortas relaciones sobre los hechos de Visdomini (10).

Entre sus hermanos de hábito su reputación como orador y hombre de ciencia debió ser considerable, según puede deducirse del texto del epitafio que se conserva en su sepulcro del convento de Padres Conventuales, de Bolonia, y que dice así:

FRANCISCO VICEDOMINO FERR.
VIRO LIBERALIVM ARTIVM SCIENTIA, THEOLOGIA,
SACRARVMQVE CONTIONVM FACVLTATE,
QVAS AGGRESSVS A PVERO PERPETVO CONSTANTISSIMA
SVMMAQVE CVM OMNIVM ITALIAE CIVITATVM
ADMIRATIONE HABVIT, PRAESTANTISSIMO.
QVI PROVINCIA BONON. MIRABILITER ADMINISTRATA,
HONESTIQVE MVNERIBVS
PRO RELIGIONE PERFVNCTVS, PIE FELICITERQVE
OBDORMIVIT ANNO AETATIS SVAE LIX,
DIE XXIX. OCTOB. M.D.LXXIII (11).

Viniendo ya a la actuación conciliar del conventual, hay que confesar ante todo que son escasas las noticias relativas a él en los documentos sinodales.

Desde luego, es cierto que asistió a la celebración de las cuatro primeras sesiones, porque su nombre está registrado en las cuatro listas correspondientes a esas juntas (12), con las

(9) *Scriptores Ordinis Minorum*, Romae 1906, p. 95 a.
(10) Véase en las páginas citadas de SBARALEA y WADDING la producción escrita del ferrariense. Una breve nota sobre la vida de Visdomine juntamente con buenas indicaciones bibliográficas ha sido redactada por P. GIOVANNI ODOARDI, O. F. M. CONV., *I Francescani Conventuali al Concilio di Trento*, en «Il Concilio di Trento», t. II, 1943, p. 305 s.
(11) L. WADDING: *Op. cit.*, p. 95 b.
(12) *CT.* IV, 531, 14; 563, 25; 588, 11; V, 104, 3.

siguientes variantes: *Franciscus Vicedominus, Franciscus Visdomini, Franciscus Visdominus.* Nótese que siempre se añade el apelativo *Ferrariensis.* Todo lo dicho quiere decir que estuvo en Trento desde el 13 de diciembre de 1545—primera sesión—hasta el 8 de abril de 1546—sesión cuarta.

De su colaboración a los preparativos del Decreto sobre el pecado original y de su concurso a la quinta sesión—17 de junio de 1546—nada indican las Actas; mas, a propósito de esto, debe advertir el lector que el conjunto de nueve conventuales asistentes a la cuarta quedó reducido a dos en la quinta (13), debido, sin duda, a la convocación del Capítulo General Conventual en Venecia (14).

Respecto a la actuación del ferrariense en la elaboración del Decreto sobre la justificación y en el examen del mismo puede asegurarse con certeza lo que a continuación sigue:

1. El día 21 de junio de 1546 propusieron los Legados comenzar el estudio de este dogma y quedó fijado el programa a seguir, según el cual deberían hablar en primer término los teólogos consultores, y a continuación, los Padres. Además, para mayor claridad y con el fin de obtener un resultado más positivo, cada teólogo estaba llamado a responder a los siguientes seis artículos:

1. Quid sit ipsa iustificatio quoad nomen et quoad rem, et quid intelligatur per *iustificari hominem.*

2. Quae sint causae iustificationis, hoc est quid efficiat Deus, quid requiratur ex parte hominis.

3. Quomodo intelligendum sit *iustificari hominem per fidem.*

4. An et quomodo opera faciant ad iustificationem ante et post, idem sacramentis.

5. Declaretur, quid praecedat, quid concomitetur, quid sequatur ipsam iustificationem.

6. Quibus auctoritatibus scripturae aut sacrorum conciliorum aut

(13) Los que faltan son Buenaventura Pío de Costacciaro, General de la Orden, Juan Jacobo de Montefalco, Pedro Pablo Caporella, Juan Antonio Delfino, Lorenzo de Rodigo, Juan Bernieri y Francisco Visdomini. Quedaron Francisco de Patti y Segismundo Fedri. (*CT.* V. 103, 29 ss.; 256, 17 s.)

(14) G. BUSCHBELL, en *CT.* X, 441, nota 2. Desconozco si *todos* los que faltaron lo hicieron por causa del Capítulo.

sanctorum patrum sive traditionum apostolicarum ea, quae statuenda erunt fulciantur (15).

Un día más tarde comenzaron las proyectadas discusiones entre los teólogos y se prolongaron durante seis congregaciones hasta el 28 del mismo mes. Visdomini, por su parte, fué uno de los últimos en emitir su juicio en la reunión del día 27, y de su discurso no conservamos ni siquiera el más ligero resumen. Massarelli redactó las Actas de esta junta en muy pocas líneas, y del ferrariense se contentó con decir esta lacónica frase: "*Frater S. Francisci convent. Franciscus Visdomini. Iste catholice et eleganter locutus est*" (16).

Esto supuesto, la importancia del documento de la Gregoriana radica en que llena esta laguna si se prueba que su autor es el conventual de Ferrara. Sin embargo, aunque no se llegue a demostrar esta paternidad visdominiana, o se pruebe positivamente que ese escrito no tiene esos orígenes, no le falta el verdadero valor intrínseco que lo hace dignísimo de entrar en la documentación oficial del Concilio, y por ende, de ser editado con todos los honores, porque, aun en esos casos adversos, seguirá siendo verdad, como se verá en páginas posteriores, que es un verdadero voto conciliar—anónimo, si se quiere—, pero componente del debate de los seis artículos, del que, según se ha apuntado arriba, apenas si se ha salvado alguno que otro de los discursos originales.

2. No participó Visdomini en el estudio que los teólogos hicieron de la segunda forma del Decreto en los días 27, 28 y 29 de septiembre (17), siéndome hasta ahora desconocida la causa de este silencio.

3. La tercera y última actuación de estos consultores antes de la sesión sexta tuvo lugar desde el 15 al 26 de octubre de 1546. Puntos de trabajo fueron: la certeza de la gracia y la doble justicia. Visdomini acudió a la cita y fué el tercero en hacer uso de la palabra el día 15. Por fortuna, este voto ha sido cuidadosamente editado por Ehses (18).

(15) *CT.* V, 261, 26 ss.
(16) *CT.* V, 278, 16 s.
(17) *CT.* V, 431, 1 ss.
(18) *CT.* V, 530, 49, ss.

4. A contar de esta fecha silencian Diarios y Actas el nombre del teólogo de Ferrara, de tal suerte que no se le halla ni aun en la lista de los conventuales concurrentes a la grandiosa sexta sesión del 13 de enero de 1547 (19).

Esto no obstante, si salió de la ciudad conciliar, no debió ser por mucho tiempo, pues el 28 de enero dió su voto sobre los artículos heréticos referentes a los sacramentos en general, al bautismo y confirmación (20). De esta intervenrión existe en las Actas un compendio (21).

Más feliz es el estudioso relativamente al voto visdomiano sobre la Eucaristía, pronunciado el 9 de febrero del mismo año, porque le es dado leerlo en su texto original en la gran edición preparada por Ehses (22).

Tal es la cooperación de Visdomini a las labores sinodales en la ciudad de Trento. Más tarde, trasladado el Sínodo a Bolonia, siguió el ferrariense a los Padres, y allí emitió dos votos —uno, el 28 de abril de 1547, sobre el sacramento de la penitencia (23), y otro, el 9 del próximo mayo, acerca de la extremaunción, orden y matrimonio (24)—, de los cuales nada se conserva, porque Theiner no ha editado esta parte del Concilio (25) y la *Societas Goerresiana* no ha presentado todavía las Actas bolonienses.

Por la razón ya expresada paso por alto lo relativo al concurso prestado por el ferrariense en las dos últimas épocas conciliares, aunque, a buen seguro, no habría de ser ese relato demasiado abundante por la penuria de datos históricos. Baste por ahora al lector saber que Francisco llegó a ser Asistente de la Orden (26) y que son especialmente citados dos sermones suyos, declamado uno ante el Concilio el 22 de noviembre de 1562 (27) y dirigido el otro a los Cardenales de Lorena y Ma-

(19) *CT.* V, 819, 25 ss.
(20) MASSARELLI: *Diarium II et III*, en *CT.* I, 460, 26; 607, 31.
(21) *CT.* V, 861, 3 ss.
(22) *CT.* V, 897, 8 ss.
(23) MASSARELLI: *Diarium IV*, en *CT.* I, 646, 22.
(24) MASSARELLI: *Diarium IV*, en *CT.* I, 649, 12.
(25) *Acta Genuina SS. oecumenici Concilii Tridentini*, t. I, Zagraviae (Croatiae) 1874, p. 470 ab.
(26) P. GIOVANNI ODOARDI, O. M. F. CONV.: Loc. cit., p. 306.
(27) N. PSALMAEUS: *Fragmenta de concilio Tridentino*, en *CT.* II, 737, 31 ss.

druzzo y otros prelados el 8 de septiembre del año siguiente. Comentando esta segunda oración sagrada el Obispo de Verdún, Nicolás Pseaume, describe en pocos rasgos el estilo y maneras declamatorias de Visdomini con las palabras que transcribo a continuación, porque nos pueden ayudar a conocer mejor la personalidad del conventual. Helas aquí:

Die octava, nativitatis divae Marie, fr. Francisquinus Italus concionatus [est] apud divum Franciscum praesentibus Lotharingio, Madrutio et episcopis. Qui copiose suo more, eloquenter et cum magna verborum copia de laudibus virginis dixit, de natalibus maxime regali et progenie, etc., cum apostrophe ad nobiles hodiernos, qui vix honoris et virtutis umbram ratinent. Non carebat gesticulationibus capitis, manuum et totius corporis, que tamen mihi non improbabantur, cum ex animo loqui videretur, et ea sit apud italos recepta consuetudo (28).

* * *

Hechas estas observaciones preliminares, parece oportuno editar ya el texto de nuestro documento, que una vez conocido nos servirá de base para nuestras ulteriores investigaciones sobre su origen y características.

Dice así el manuscrito, en cuya copia he seguido el método empleado en los artículos citados en la nota 1:

[f. 64r] Magistri Francisci Visdomini Ferrariensis

[I]

Quid sit hominem iustificari.a Cap[ut] primum.

Imprimis non probo iudicium eorum qui sentiunt, iustificationem hominum esse duntaxat pecatorum remissionem. hominemque iustificari esse illi peccata remitti.

Nisi enim homini aliud ab hoc accedat, non est factus bonus, sed tantum cessauit esse malus; per hoc enim quod ab eo tolluntur peccata, tollitur impietas, desinit esse malus, sed non est adhuc iustus, qualem eum requirit lex. Quamobrem, aliud opus est aduenire, quo fiat bonus.

(28) *Op. cit.*, en *CT.* II, 868, 20 ss. Cf. S. Ehses, en *CT.* IX, 161, nota 1.

Itaque placet sententia eorum qui dicunt iustificari hominem esse ipsum ex impio pium fieri, ex iniusto iustum, ex hoste filium.

Quo etiam pacto fiat hoc, dubitauit olim Beatissimus Pater *Ambrosius* in li[bro] *De Uoca[tione] Gen[tium]*[3]: num homini tribueretur cor nouum, id est, mens noua, aut prior duntaxat mens immutaretur.

Primum uidetur, quod nouum recipiat cor, dicente Domino per *Ezech[ielem]* Proph[etam 11, 19; 36, 26]: *Dabo eis cor nouum et spiritum nouum tribuam eis.* Et iterum [ibid.]: *Auferam a uobis cor lapideum et dabo cor carneum.* Num potest, inquit *Ambro[sius]*[4], idem esse cor uetus et nouum, lapideum et carneum?

Ex alia parte dari secundam animam, nec phisica, nec christiana patitud ratio. Duas enim formas spiritus se consequi immediate non est possibile. Preterea oporteret hominem iustificatum denuo baptizari, denuo Christo initiari, et eiusmodi absurda.

Respondet igitur *Ambro[sius]* [5] uno uerbo dicens: Id recipit homo, cum iustificatur, quod amisit cum ex iusto euasit iniustus. Perdidit tunc non animam, non cor, non mentem, sed horum iustitiam et bonitatem; hanc redimit et reparat cum [f. 64v] iustificatur, id est, cum ex impio pius fit.

Sciendum autem pro huius rei tractatione, quod apud *D[iuum] Augustinum*[6] concurunt et se consequuntur duo hec: iustificari et liberari, ita ut hominem iustum fieri sit eum liberum fieri. Vbi duo sunt consideranda: quae scilicet sit libertas haec et quae iustitia. De libertate primum non intelligo hic libertatem indifferentem, illam potentiam ad utrunque oppositorum velle et nolle, malum et bonum; haec enim semper infixa manet haeretque ipsi uoluntati, ut cogi etiam nequeat, sitque semper sui iuris, libera ab intrinseco ad uelle et nolle. Vnde *Augustinus* [ait][7]: *Nihil est tam in arbitrio uoluntatis quam ipsamet uoluntas.* Sed haec libertas non iustificat: nam posse peccare non se tenet ex parte libertatis christianae; ymo libertas nostra tanto uerior est ac perfectior quanto magis distat a posse peccare, et tunc integra fuerit[8] cum non poterimus iam peccare. Ita liberrimus est Deus, et non potest peccare. Ita liberi sunt sancti in patria, et non possunt peccare; atque posse peccare infirmitatis est, non libertatis pars. Vtinam id nunquam potuissemus. Christiana igitur libertas est illa, de qua dicit *Paulus* [9]: *Liberati a peccato, serui facti estis iustitiae.* Et est posse benefacere, cui opponitur seruitus illa peccati, de qua Dominus[10]: *Qui facit peccatum seruus est peccati.* Libertas ergo ista non stat cum peccato. Tangit hanc *Augustinus* [in] li[bro] *De Uera Reli[gione]*, c. 40, in fi[ne][11], et in libro *De Correp[tione] et Gratia*, cap. I[12].

---

[1] *Haec in parte superiore folii scripta sunt.* / [2] *CT.* V, 261, 27 s. / [3] *ML.* 17, 1077 ss. *Liber hic ponitur in Appendice, inter opera a be-*

Quae uero sit iustitia, de qua loquimur in praesentia et qua homo iustificatur, placet mihi summopere iudicium eorum qui dixere, iustitiam hanc esse rectitudinem quandam hominis: reuera enim est aequa quaedam dispositio et distributio, qua redditur unicuique quod ei uel iure naturae, uel iure meriti, conuenit; quam [f. 65r] philosophi uocant iustitiam distributiuam.

Haec uirtus est, qua homo, Deum respiciens, dat ei honorem et amorem summum, quia[13] summum bonum est; proximo aequalem sibi, quia eiusdem rationis, naturae, meriti, nobilitatis est; seipsum etiam ita disponit, ut potestates inferiores iubeat parere superioribus, rationem omnibus dominari, et quemamodum olim Aegiptii hierogliphice describebant oculum in sceptro, significantes Principem debere esse uigilem, solertem, prudentem, ita ipse[14] ponit sceptrum in oculo, id est, ius et dominium in ratione, quae est oculus animae.

Hanc iustitiam Deus noster indidit omnibus creaturis et, praecipue, homini, dirigens eum ad seipsum, atque in hac potissimum sita est imago et similitudo illa Dei, de qua dicitur[15]: *Factus est homo ad ymaginem Dei.* Haec enim ymago certe non est in corpore, quia Deus non est corpus, nec habet corpus; neque est in substantia animae, nisi ut uocamus eam animam mundi. In qua igitur hominis parte est haec similitudo? Puto ego (saluis semper aliorum sententiis, quas non reprobo) eam fuisse in affectibus animi, vt pares scilicet essent affectus in Deo et in homine. Breuiter: vt quidquid uolebat Deus, uellet homo.

Unio ista uoluntatum et nexus animorum maximi momenti est et magis ligat quam corporum similitudo aut naturarum conformitas. Dissolutum et confractum est hoc uinculum pacis et amoris deletaque prorsus Dei imago, quam primum homo uoluit quod non uolebat Deus, cogitque Deum uelle quod non uoluisset homo: eiicere eum e paradiso et mille periculis erroribusque obiicere. Ita optime[16] dixit Augustinus[17]: *Duo amores duas fecerunt ciuitates.*

[f. 65v]. Bene autem se res habet, quod ymaginem et rectitudinem illam, quam[18] infeliciter in Adamo[19] perdideramus, ut declarat *Pauus* ad *Ro*[*m*] 5 [12 ss.], Deus instaurat nobis datque iustitiae donum, quo iustificamur, rectificamur, et tandem, eo duce, glorificamur.

Et haec de primo cap[ite].

---

nedictinis in sua editione S. Ambrosii admissa. / [4] *Ibid.*: *ML.* 17, 1078. / [5] *Ibid.*: *ML.* 17, 1078 s. / [6] Cf. *Contra Iulianum*, l. VI. c. 13, n. 40: *ML.* 44, 844 / [7] *De Libero Arbitrio*, l. III, c. 3, n. 7: *ML.* 32, 1274; *similia dicuntur in* n. 8. / [8] Fuerit: erit *melius.* / [9] *Rom.* 6, 18. / [10] *Ioan.* 8, 34. / [11] *ML.* 34, 156. / [12] *ML.* 44, 917; *Cod.* 614 *non recte citat*: De corrup. et genera. /

[13] quia: qui *in Cod.* / [14] ipse: ipsa *forse melius.* / [15] *Gen.*, 9, 6; Cf. *Gen.*, 1, 26 s. / [16] optime: optume *in Cod.* / [17] *De Civitate Dei*,

[II]

Quae et quot sint causae iustificationis[20]. Cap[ut] secundum.

De causis iustificationis recipio laudoque pulchram illam cathenam et numerum decem causarum a *Reuerendo sodali nostro*[21] constitutum; vt causa efficiens Deus sit, bonorum omnium dator, de que *Paulus* ad *Ro*[*m.* 3, 30][22]: *Solus Deus est qui iustificat;* causa instrumentalis, quae ad efficientem spectat, sint sacramenta; causa formalis sit gratia; causa finalis immediata sit progressus bonorum operum; mediata sit unio membrorum Christi ad caput; vltima, sed principalis, Dei ipsius gloria, qui propter semetipsum, teste *Salom*[*one*][23], operatus est omnia; causa materialis et subiectiua sit homo iustificandus; causa sine qua non fides et quae ex fide effluunt; causa meritoria sit Christus, in quo solo beneplacitum est Patri[24]; causa dispositiua sint opera cum gratia praeuenienti facta; causa ministerialis sit ipsa ecclesia; causa augmentatiua iustitiae sint opera facta cum gratia et charitate; causa impetratiua sint sancti vtriusque ecclesiae, militantis et triumphantis, qui pro peccatoribus orant.

Addiderim ego hic libenter causam exemplarem, quam puto esse Christum Iesum, Dominum nostrum, exemplar scilicet ad cuius modum [f. 66r] et formam Deus Pater exigat exploretque omnem humanam iustitiam, nosque illi uelit esse conformes, hac nimirum arte, vt cum Filio similes fuerimus, simus et Patri similes, quoniam[25] Filius est figura substantiae eius[26] et quae conueniunt in tertio conueniunt inter se. Hoc certe altissimo consilio misit Deus Filium suum, mundum sibi reconciliians[27] et ymaginem suam in eo nobis restituens, consortesque (ut ait *Petrus,* primo cap[ite] *secundae* [*epistulae*])[28] nos faciens per ipsum diuinae naturae. Propter hoc diuus *Paulus* frequenter hortatur nos, dicens[29]: *Induimini D*[*ominum*] *n*[*ostrum*] *Iesum Christum.* Et alibi[30]: *Sicut portastis ymaginem terreni hominis, portate ymaginem celestis.* Imo propter hoc elegit nos conformes fieri ymagini filii eius[31], non ut hic sistamus nos, sed ut, cum Christo Filio similes euaserimus, Deo Patri per ipsum similes efficiamur.

Huc respicit lex amoris et charitatis, quam vnam Christus con-

---

l. XIV, c. 28: *ML.* 41, 436; *CV.* 40, 56. / [18] quam: *ad marg. in Cod.* / [19] in Adamo: perdidimus *add. del. Cod.* / [20] *CT.* V, 261, 29 s. / [21] *Mihi certe non est notus; cf. quae dicuntur in corpore articuli.* / [22] Cf. *Rom.* 8, 33. / [23] *Prov.* 16, 4. / [24] 2 *Petr.* 1, 17; *Mat.* 3, 17; 17, 5; *Marc.,* 1, 11; *Luc.* 3, 22. /

[25] quoniam: quando *in Cod.* / [26] *Hebr.* 1, 3. / [27] 2 *Cor.* 5, 19. / [28] v. 4. / [29] *Rom.* 13, 14. / [30] 1 *Cor.* 15, 49. / [31] *Rom.* 8, 29. / [32] *Gal.* 5, 14. / [33] *Imperfecta locutio, sed in subsequenti contextu*

tulit, dicente Paulo[32]: *Omnis lex in hoc sermone impletur: diliges.* Vis enim amoris est transformare amantem in amatum; quare tota Christi intentio est, nos in seipsum et per impum in Patrem transfigurare.

Hoc etiam consilio instituit sacramentum illud singulare eucharisticon, id est, grātiosum et amorosum, vbi transubstantiat seipsum in formam panis[33], vt nos vicissim in seipsum transubstantiet, fitque panis noster ac nostra substantia, vt, dum ipsum manducamus, ab eō non minus manducemur; de quo mysterio [apud] *Io*[*an*][34] dicitur: *Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo.* Et Christus [apud] *Io*[*an*]. 6 [57] ait]: *Qui manducat carnem meam, in me manet et ego in eo.* Hinc *Paulus* [f. 66v] ad *Gal.* [4, 19] dicit se laborare, donec in eis formetur Christus. Puto igitur me recte dicere, Christum exemplum esse in quod respicit Pater, ubi est quempiam nostrum iustificaturus.

[III]

Quis ordo sit in iustificatione[35]. Cap[ut] tertium.

Ordo et progressus iustificationis pulcherrime statuitur ab *Augustino*[36], qui negotium hoc partitur in quatuor partes, prout reuera quatuor sunt hominis status.

Sit ergo imprimis homo sub lege naturae quocunque alio auxilio destitutus. Hic (inquit *Augustinus* super Ps. 57)[37] habet quidem legem et uoluntatem Dei scriptam in corde; sed exul factus a seipso, dum aliena curat, dum celum et terram digito metitur, seipsum non agnoscit, peccāta quae in pectore gestat non respicit, iustum se putat, nec ad aliquem pro iustitia habenda confugit. Tergit os suum Dominus, non operor ego malum[38].

Tum illi adest Moses (et hic est secundus status sub lege) inclamans ex *Esa*[*ia*], c. 46 [8]: *Redi, o praeuaricator, redi ad cor tuum.* Ibi legem habes, qua teipsum agnoscas et unde peccatum tuum extorqueas. Redi, redi ad te, et uide si aliis praestas quod tibi praestari cuperes. *Non concupisces, non furtum faciēs, non occides*[39]. Haec omnia inclusa sunt in tuo sinu, redi ergo ad cor tuum.

Les ista Mosis certe non iustificat, quia dicit *Paulus*[40]: *Si ex lege iustitia, Christus gratis mortuus est.* Quid ergo praebet? nihilne? [f. 67r] Ymo, aliquid. Vocāt enim *Paulus* ad *Ro*[*m*]. 7 [14] legem spiritualem; igitur oportet eam habere spiritum suum et opus suum.

---

apparet mens catholica auctoris, ut patet. / [34] 1 Ioan, 4, 16. / [35] *CT.* V, 261, 33. / [36] *Cf. sequentes S. Augustini citationes.* / [37] *ML.* 36, 673 s. / [38] *Proverbium si est, mihi incognitus.* / [39] *Exod.* 20, 13 ss. [40] *Gal.* 2, 21. / [41] Cf. *Augustinum, Epistula ad Galatas,* praef.:

Ita certe habet opus suum et duplex est: primum quod reuelat peccatum, ponitque nobis ob oculos conscientiam nostram[41]. Vnde *Paulus*[42] nesciebat concupiscentiam esse peccatum, nisi lex diceret. Et *Amb*[*rosius*] in li[bro] *De Iacob et vita beata*, c. 6 [ait][43]: *Profuit mihi lex, quia coepi confiteri quod negabam, caepi delictum meum agnoscere, caepi iniustiam non operire.*

Alterum est quod, ex timore quem incusit per peccati cognitionem et inminentem maledictionem, de qua *Ps.* [37, 4]: *Non est pax ossibus meis, non est sanitas in carne mea, a facie peccatorum meorum*, impellit hominem ad auxilium implorandum et consequenter ad Christum, in quo et per quem Pater dat omnem gratiam[44]. Propter hoc *Paulus*[45] uocat legem pedagorum ad Christum, id est, ductorem et impulsorem quendam, qui ex timore poenae initiatiue bonus est, ex *Ps.* [110, 10]: *Initium sapientiae timor Domini*, [et] cogit hominem in has et huiusmodi uoces prorumpere[46]. *Sana me, Domine, et sanabor*, et, ut sepius *Augustinus*[47]: Da quod iubes.

Hucusque tamen homo nec liber, nec iustus est; ymo, si nihil preter hoc subsidii accedat, potius animum despondebit cum Iuda quam uel tantillum spei concipiat cum Petro. Sic enim urget lex, ut, nisi Deus opem ferat, adigat usque in inferos et mortem, ibique perpetuo excruciet. Quamobrem, *Paulus*[48] uocat eam literam mortis, misterium irae.

[f. 67v]. Tertio, huic homini misero animamque sub truci iugo agenti subuenit piissimus ille samaritanus, Christus Iesus[49]. Inuenit enim pauperem hebreum, id est, hominem sub lege constitutum, utrinque et a lege et a propria conscientia stimulatum et paraliticum, petitque tum beneficiis, tum flagellis, tum externa, tum interna uocatione, his uerbis[50]. *Vis sanus fieri?* Hic petit assensum, qui totus in nostra situs est potestate. Si dicat homo[51]: *Nolo, recede a nobis, viam scientiarum tuarum nolumus*, recedit ac facile iudurat eum, id est, gratiam illi subtrahit; si dicit[52]: *Volo, Domine, sed hominem non habeo, qui mittat me in piscinam*, sicque consentiat, ac amet optetue sanari, insuper fateatur impotentiam suam, subdit Christus[53]: *Surge, tolle grabatum;* hic infundit, donatque illi fidem, spem et charitatem, seque totum illi tradit, et eum iustificat, liberatque a peccato, dicente *Paulo*[54]: *Vbi spiritus Domini, ibi libertas.* Tandem subiicit[55]: *Ecce iam te sanaui, iam noli peccare, ne deterius tibi contingat.*

Hic homo liber et iustus procidit in faciem suam ac illi gratias

---

ML. 35, 2106; *est idea valde frequens in operibus eius.* / [42] *Rom.* 7, 7. / [43] *ML.* 14, 607. / [44] *Ioan.* 14, 13; 16, 23. / [45] *Gal.* 3,24. / [46] *Ier.* 17, 14. / [47] *Cf. de hac augustiniana doctrina, inter plurima exempla, Epist.* 177, n. 5: *ML.* 33, 766; *De Gratia et Libero Arbitrio*, c. 14, n. 28: *ML.* 44, 898. / [48] *Rom.* 4, 15. / [49] *Luc.* 10, 33. / [50] *Ioan.* 5, 6. / [51] *Iob.* 21, 14. / [52] *Ioan.* 5, 7. / [53] *Ioan.* 5, 8. / [54] 2 *Cor.* 3, 17. / [55] *Ioan.* 5, 14. / [56] *Ps.*

agit, dicens[56]: *Domine Deus meus, clamaui ad te, et sanasti me.* Tum profert animum suum obsequentissimum, dicens[57]: *Voluntarie nunc et libere, quoniam*[58] *tu liberum me fecisti, sacrificabo tibi.* Sicque pergit sollicitus facere quae in lege praecipiuntur ac per bona opera complet augetque iustitiam suam et libertatem. Totam hanc cathenam habes in *Augustino, De Spiritu et Littera,* cap[ite] 30[59].

[IV]

[f. 68r]. Quid in iustificatione facit fides[60] et quid opera[61]. Cap[ut] quartum.

Petit hic Sancta Synodus, cum ad iustificationem hominis ex dictis concurrant fides et opera, quem locum habeant opera et quem fides. Respondeo: Perinde est ac si quis dubitet in uita hominis quid tribuendum sit animae et quid operibus animae. Responderet *Philosophus*[62]: Ab anima quidem habetur uita; valet enim [ratio]: habet animam, ergo uitam; ad consummandam uero, ostendendam, conseruandam, augendam et certificandam uitam requiruntur opera uitae.

Ita, ad habendam iustitiam, sat est habere fidem; fidem, inquam, uiuam, dicente *Abach[uc,* 2, 4]: *Iustus ex fide uiuit;* non illam sterilem et frigidam, de qua *Paulus*[63]: *Si habuero omnem fidem* etc *nihil sum.* Necessaria tamen, habita fide, sunt opera, tum ad ostendendam iustitiam interiorem, vt *Iacobus* [2, 18] inquit: *Ostende mihi fidem tuam ex operibus,* tum ad conseruandam iustitiam, dicente *Iacobo* [2, 20]: *Fides sine operibus mortua est.* Tandem ad augendam et certificandan iustitiam; vnde *Io[an*[64] ait]: *Qui iustus est, iustificetur adhuc.* Et *Pet[rus]*[65]: *Satagite, ut per bona opera uestra certam faciatis uocationem uestram.* Ideo bene conclusit *Augustinus*[66], *Ps.* 30, in hanc sententiam: Nemo iactet bona opera sua ante fidem; nemo sit piger in operibus, accepta fide.

Sequitur quartus hominis status, qui est in iustitia et libertate perfecta. Quanquam etenim liberetur homo a peccato ac per [f. 68v] Cristum iustificetur, tamen, dum in carne est, fert secum reliquias peccati, quas opus est continua quadam succensione spiritus et exercitatione bonorum operum destrui, quousque tollatur omnino ac funditus conuellatur corpus peccati et mortale hoc induat immortalitatem[67], planeque adueniat regnum Dei in nobis, quod quotidie petimus, dicentes cum *Paulo*[68]: *Infelix ego; quis me liberabit de carcere mortis huius? Gratia* (inquit) *Dei per Iesum Christum.*

29, 3. / [57] *Ps.* 53, 8. / [58] quoniàm: quando *in Cod.* / [59] *ML.* 44, 233, s / [60] *CT.* V, 261, 31. / [61] *CT.* V, 261, 32. /

[62] *De Anima,* B. 2. 414 a. 12; *Ethica Eudemia,* B. 1. 1219 a. 24. / [63] 1 *Cor.* 13, 2. / [64] *Apoc.* 22, 11. / [65] 2 *Petr.* 1, 10. / [66] *Enarrationes in Psalmos, Ps,* XXXI, nn. 4, 5: *ML.* 36, 259 s. *rectius.* / [67] 1 *Cor.* 15,

Perficitur ergo in dies iustitia nostra per mortificationem carnis, accrementumque gratiae et spiritus, quousque abstergat Deus omnem lachrimam ab oculis sanctorum[69], utranque ad piscamur iustitiam et uera libertate fruamur, vt iam peccare nequeamus. Vere (inquit *Paulus*[70]): *Ipsa creatura liberabitur a seruitute in gloriam.* Illa erit integra iustitia et pax, vbi de iniustitia iam non timebitur.

Similem cathenam profectumque iustorum orditus est *D[ivus] Paulus* ad *Ro[m.* 8, 30] dicens: *Quos praedestinauit* (addit *Augustinus*[71]: ante mundum) *hos et uocauit* de mundo, iustificauit in mundo. Magnificauit ante mundum, augendo in eis gratiam; glorificauit post mundum per gloriam, cum Deus fuerit omnia in omnibus[72].

Haec et meipsum ex animo subiicio D[ominationibus] V[estris] Reverendissimis et Vniuersae huic sacrosanctae Synodo, quam opto pacem habere et feliciter pergere, quousque Deus Pater Domini nostri Iesu Christi conterat sub pedibus eius Sathanam et antichristos omnes. Amen.

[f. 69r]. De hac re[73], plenissime tractat *Concilium Arausicanum secundum*[74] circa tempora Leonis Papae primi.

Ahora que tiene el lector fresca la lectura del documento, recuerde bien aquellas frases finales: "Haec et meipsum ex animo subiicio D[ominationibus] V[estris] Reverendissimis et Vniuersae *huic sacrosanctae Synodo...*" (f. 68v), que no son otra cosa sino una de las fórmulas empleadas por los Padres y teólogos para poner fin a sus intervenciones sinodales, y podrá darse cuenta de una razón poderosa, por la que se ha concluído en una de las páginas precedentes que el escrito en cuestión es un *voto conciliar;* pondere además, como se lo merece, la actualidad palpitante de las palabras citadas y en parte por mí subrayadas, que someten al *Sínodo presente* cuanto acaba de decir el disertante, y aparte de esto, vea en lo restante del texto una serie de expresiones, como aquélla: *Petit hic Sancta Synodus... quem locum habeant opera et quem fides. Respondeo...* (f. 68r), que patentemente demuestra tratarse de una contestación a un tema propuesto a discusión por los Legados, o como aquellas otras: *placet mihi summopere iudicium eorum qui dixere...* (f. 64v), *recipio... numerum causarum a Reuerendo sodali nostro*

---

53. / [68] *Rom.* 7, 24. / [69] *Apoc.* 7, 17; 21, 4. / [70] *Rom.* 8, 21. / [71] Cf. *De Genesi ad litteram,* l. 6, c. 11, n. 19: *ML.* 34, 347. / [72] 1 *Cor.* 15, 28. / [73] *Responsio ad sextum articulum: CT.* V. 261, 34 s. / [74] *MSI.* 8, 712 B. ss.; DENZINGER: *Ench. Symb.,* n. 173 ss.

constitutum (f. 65ᵛ), que recogen y aprueban las advertencias hechas por otros conciliares, y en todo eso encontrará un nuevo argumento corroborativo de la tesis aquí asentada.

Todavía más. El documento entero es una respuesta a una lista de preguntas, en número de cuatro, que pueden leerse en el encabezamiento de cada uno de los capítulos del mismo, con la particularidad de que ha sido posible señalar en el aparato crítico con toda escrupulosidad y exactitud el lugar preciso de las Actas donde se encuentran esas preguntas. ¿Qué más podemos desear para creer que el mencionado documento es un voto sinodal?

Razón es esta última que nos permite dar un paso más en esta escala investigadora y afirmar con toda certeza que las dichas cuatro preguntas corresponden a una gran parte del programa de los seis artículos arriba transcritos. Estos, ciertamente, son más y tienen un enunciado más amplio que aquéllas; pero éstas se amoldan fielmente a lo que se dice en aquéllos, y si algo han cercenado en ellos en cuanto al número y enunciado, lo han suplido convenientemente en el desarrollo de las diversas respuestas.

En resumen: el documento de la Gregoriana responde suficientemente a todo el cuestionario de los seis artículos, y entre sus cuatro preguntas y los seis artículos existe una conveniencia de fondo, y en buena parte de forma, que no existe entre nuestras preguntas y el cuestionario de los tres estados (29), el único que podría entrar en competición con el de los artículos. Luego el documento es un voto perteneciente al debate sobre los seis artículos.

Esta conclusión, que puede darse por cierta, debe mantenerse, a pesar de que el autor no desarrolla su plan conforme al orden riguroso prefijado por los Cardenales presidentes, y aun omite alguna de las preguntas del programa presentado a la asamblea, pues cualquier modesto ojeador de las Actas puede

(29) Dos fueron los únicos cuestionarios sobre la justificación en general y el proceso justificativo presentados ante el Concilio: el de los seis artículos, a cargo de los teólogos, según antes se advirtió, y el de los tres estados, mucho más amplio que el primero, que fué objeto de disputa entre los Padres desde el 5 al 23 de julio de 1546. Véase el texto de este programa en *CT.* V, 281, 16 ss.

ver en éstas numerosos votos originales que omitieron muchos de los puntos puestos a debate, o respondieron al deseo de los Legados según un orden arbitrario elegido por sus autores.

* * *

Viniendo ya a la determinación de la paternidad del escrito, las razones que pueden alegarse en favor del conventual de Ferrara son las siguientes: 1) El Códice 614 lo dice expresamente (30). 2) El voto en litigio es susceptible de recibir los calificativos de *elegante* y *católico* con que lo calificó Massarelli. 3) Se dan algunas coincidencias entre nuestro documento y el voto original que Visdomini emitió el día 15 de octubre sobre la doble justicia. Estos puntos de contacto son: a) Una predilección especial en ambos votos por reforzar los argumentos con textos de los Salmos, de San Pablo y San Ambrosio y, de manera notablemente preponderante, del Doctor de Hipona (31). b) El empleo algo repetido de la abreviatura "etc.", ya para suplir partes de textos, ya para terminar párrafos (32). c) El método de redacción, que convierte a estas piezas sinodales en un tejido de abundantes testimonios bíblicos y patrísticos entreverados con los diversos pensamientos del autor.

Cuando después de ponderar estas razones — no en absoluto convincentes para demostrar la paternidad visdominiana del documento—pasa el investigador al cotejo de nuestro escrito con los votos-resúmenes massarellianos pertenecientes a la controversia de los seis artículos, no encuentra en las Actas antes de llegar al voto de Visdomini uno solo de esos compendios del que pueda decirse que es un resumen del texto editado en estas páginas; lo cual, sin duda, favorece al ferrariense, aunque no

---

(30) Esta razón no es apodíctica, pues el mismo Códice 614 atribuye a Visdomini el documento que copia desde el f. 20r hasta el f. 27r; en lo cual comete un error manifiesto, porque el tal escrito es el voto pronunciado por Salmerón sobre los seis artículos el 23 de junio de 1546, como lo ha probado irrebatiblemente H. Lennerz, S. J. (*Voten auf dem Konzil von Trient*, en «Gregorianum», t. XV, 1934, p. 578).

(31) *CT.* V, 531, 1, 5, 7, 18, 20, 26, 35; 532, 1, 4, 7, 11, 17, 24, 28, 35, 38; 533, 7, 17, 19, 22, 24, 27; 534, 2 ss.

(32) *CT.* V, 531, 30, 45, 47; 533, 6, 31, 36.

con fuerza decisiva, puesto que es de todos conocido que los esquemas massarellianos de votos — y en particular los de esta discusión—son extremadamente cortos y en no pocos casos extraordinariamente imperfectos (33).

Algo parecido puede decirse de los votos-resúmenes que se leen después del pasaje dedicado a Visdomini en las Actas, excepto de uno que, a pesar de su exagerada brevedad — consta solamente de tres líneas—, parece estar arrancado de uno de los párrafos de nuestro documento. Me refiero a la intervención del menor conventual Jerónimo Girelli (34), que el día 28 de junio dió su parecer inmediatamente antes que Laínez cerrase con su autorizada palabra el debate de los seis artículos.

He aquí, a dos columnas, el paralelismo de ambos textos:

GIRELLUS	CODEX 614
Samaritano dixit Christus: *Vis sanari.* Respondit: *Volo.* Et cum consensisset, sanavit eum. *David*	Tertio, huic homini misero... subuenit piisimus ille samaritanus, Christus Iesus. Inuenit enim

(33) *CT.* V, 262, 1-279, 1.

(34) No Birelli, como alguno ha indicado (Cf. S. EHSES, en *CT.* V, 1042, nota 4).—Girelli fué oriundo de Brescia, donde murió el año 1573 a los ochenta y tres años de su edad. Fué, al decir de SBALAREA (*Op. cit.*, t. I, p. 365 b), filósofo insigne, doctor en Teología, profesor en Padua y autor de varios escritos de filosofía.—Parte de sus actividades se deducen del siguiente epitafio, obra de uno de sus discípulos, que dice: «HIERONIMVS GIRELLVS, / NOBILIS BRIXIENSIS, ORDINE FRANCISCANVS, / POST NATVRALEM PHILOSOPHIAM, / ET METAPHISICAM, / PRIVS BONONIAE, ET TICINI EXPLICATAM, / PADVAM VOCATVS, / AD SACRAM ELATVS THEOLOGIAM / XXV. ANNOS PVBLICE EST INTERPRETATVS / ET NON CONTENTVS EAM IN RIVVLIS DEGVSTARE, / FONTEM VIVVM QVAERENS / VITAM HANC VIRTVTIS IN REM GLORIAE / COMMVTAVIT». (WADDING: *Op. cit.*, p. 117 a). Ni Wadding ni Sbalarea hablan de la actividad tridentina de Girelli; y ni siquiera dicen que llegó á ser teólogo conciliar. Esto se explica por la escasísima actuación girelliana en Trento. Su nombre no aparece en ninguna lista de los concurrentes a las sesiones tridentinas, y de él, hasta el presente, no conozco más que su intervención mencionada del 28 de junio y su asistencia del día 20 de febrero de 1546 a una Congregación de teólogos menores que debatieron a propósito de los libros sagrados y las tradiciones apostólicas. (*CT.* V, 12, 12). Massarelli le llama: *Frater S. Francisci iuvenis Hieronimus Girellus.* (*CT.* V, 278, 31).

pauperem, hebreum... petitque... his uerbis: *Vis sanus fieri?* Hic in *Psalmo* 53 [8] ait: *Voluntarie sacrificabo*, etc. (35).

petit assensum...; si dicit: *Volo*... sicque consentiat... subdit Christus: *Surge, tolle grabatum*... Tandem subiicit: *Ecce iam te sanaui, iam noli peccare*... Hic homo liber et iustus... profert animum suum obsequentissimum, dicens: *Voluntarie nunc et libere... sacrificabo tibi* (f. 67v).

No cabe negar que esta coincidencia de ideas, expresadas en el mismo orden y apuntaladas con los mismos pasajes bíblicos, deja caer alguna sombra de duda sobre las razones dadas en favor de Visdomini, máxime cuando éstas, aunque muy dignas de tenerse en cuenta en todo su conjunto, no son, como se ha dicho arriba, por entero convincentes, puesto que la que pudiera parecer la mejor de ellas, o sea la atribución que el manuscrito hace del documento a la persona del ferrariense, es susceptible de error, según se ha indicado en la nota 30 (36).

Por todo lo dicho, no existe todavía una base sólidamente cimentada para afirmar con certeza plena que nuestro voto sea del conventual de Ferrara (37), y se hace necesario consultar el contenido de un escrito visdominiano, citado por Wadding (38)

---

(35) *CT.* V, 278, 31 ss. Se ha transcrito el total del compendio de Girelli. El dativo «Samaritano» no responde a la realidad, pues Cristo hizo esa pregunta al paralítico de la piscina (*Ioan*, 5, 6). Mejor se expresa el Códice 614 en nominativo y junta en un solo párrafo dos ejemplos bíblicos: el del buen samaritano, que curó al pobre hombre llagado que, bajando de Jerusalén a Jericó, cayó en manos de ladrones (*Luc.*, 10, 33) y el del paralítico de la piscina. Esta errata del secretario del Concilio, como otras que él cometió, tienen una explicación suficiente en la naturaleza de su oficio, sujeto a distracciones y al cansancio en las largas congregaciones conciliares.

(36) Observe el lector que en los artículos citados en la nota 1 se ha podido determinar con certeza el nombre exacto de los autores de los votos que allí se editan, no sólo por la atribución expresa del Códice 614, sino además por otras razones superiores a las que aquí pueden darse en favor de Visdomini. Allí podía hacerse el cotejo entre los documentos a editar y los resúmenes massarellianos de los mismos; aquí no existe resumen alguno del laborioso secretario del Concilio.

(37) H. LENNERZ da este corto juicio acerca de nuestro documento: «Hier werden wir wohl das Votum vor uns haben, das *Franciscus Visdomini* am 27. Juni 1546 vorgelegt hat» (*loc. cit.*, p. 582).

(38) *Op. cit.*, p. 95, a.

y rotulado en su obra con el siguiente título: *Disputationes aliquot de rebus fidei, quas in Concilio Tridentino habuit cum haereticis.*

Ignoro por mi parte si este escrito se conserva y ha llegado a publicarse, pues Wadding nada dice de eso, ni anota el lugar o año de la impresión, y mis diligencias para encontrarle en estos tiempos de difícil acceso a las fuentes manuscritas e impresas que reposan en el extranjero han resultado fallidas. Desde luego, es un poco difícil que, de haber estado impreso, no lo hubiese citado Ehses, debiéndose contener en él por fuerza muchos puntos orientadores de la actuación conciliar del ferrariense (39).

Así queda este negocio—un poco incompleto, es verdad, pero en su punto exacto—. A su tiempo, si es posible, se dará una breve nota con la última conclusión, y hoy vaya por delante el texto del voto, cuya edición, en vísperas del IV centenario del Concilio, no debe retardarse por más tiempo.

* * *

Habiéndose alargado más de lo previsto el precedente capítulo de pruebas sobre la génesis del voto en cuestión, he aquí, para terminar con brevedad, unas cortas líneas dedicadas a la descripción de las principales características de su contenido:

1. El autor, partiendo de la tesis tradicional que ve en la justificación un movimiento *a contrario in contrarium* (40), hace especial hincapié en la afirmación del doble elemento que la integra: uno inicial-negativo, la *remisión de los pecados*, y otro positivo-terminal, la adquisición de una nueva mente y de un

(39) Es útil darse cuenta de la existencia de este escrito, en el que quizá se encuentren todos los votos de Visdomini. Posible es también que el ferrariense, siguiendo el ejemplo de otros conciliares, retocase sus votos y los presentase algo ampliados. Pero aun en este caso sería digna de estudio esta producción, que podría llamarse tridentina.

(40) Entre los teólogos menores se subrayó mucho esta idea (*CT.* V, 279, 6 ss.), que fué ya exactamente definida por Santo Tomás (*Prima Secundae*, q. 113, a. 1), conforme al sentir de toda la Escolástica. Cf. J. RIVIERE: *Justification*, en *Dict. de Théol. Cath.* (ed. Vacant), t. VIII, col. 2113.

corazón nuevo, o mejor dicho, la reconquista de la *justicia* y *bondad* de esa mente y corazón, que el hombre perdió *cum ex iusto evasit iniustus* (f. 64r).

De aquí brota un matiz particular del concepto de justificación que, arrancado de la cantera agustiniana (41), lo repite el autor tantas veces en las diversas partes del voto, que constituye esta insistencia una de las notas más peculiares del escrito. Tal es la identificación entre los conceptos *iustificari* y *liberari*, *iustum fieri* y *liberum fieri*, *iustus* y *liber*, *iustificatio* y *liberatio*, *iustitia* y *libertas*. Pero entiéndase bien que no se trata aquí de la libertad como sinónimo de libre albedrío—pues no todos los hombres libres son justos—, sino de una liberación de un yugo pesado, cual es el pecado, y de una servidumbre o consagración a la justicia, en la que consiste la verdadera libertad cristiana (f. 64v).

2. Al llegar aquí siente el votante la necesidad de desarrollar con relativa amplitud la idea de *justicia*, que para él es, hablando en general, cierta *rectitud* del hombre (42) y, más especialmente, una virtud por la que el hombre da a Dios el sumo honor, ya que es el Sumo Bien, y al prójimo igual honra que a sí propio, puesto que entre ambos existe igualdad de naturaleza, y por la que en sí mismo pone en orden todas sus facultades, de suerte que las inferiores obedezcan a la razón (43). Más en concreto, esta justicia es una *imagen* de Dios; pero no está en el cuerpo, ni en la sustancia del alma, sino en los *afectos* de ésta, en un querer lo que Dios quiere o unión de voluntades, que liga más que la unión de los cuerpos o naturalezas.

Vea el lector cómo al recalcar el aspecto afectivo de la justicia y poner su sede en la voluntad le hubiese sido fácil al autor, aunque no lo hizo expresamente, identificar la justicia con la caridad y, por lo tanto, con la gracia habitual, conforme a la tesis sostenida por la escuela franciscana (44).

---

(41) Véase el aparato crítico correspondiente al f. 64v.

(42) Cf. S. BONAVENTURA: *In III Sent.*, dist. XXXIII, dub. 1 (ed. Quaracchi, t. III, p. 728 b).

(43) Cf. S. BONAVENTURA: *In III Sent.*, dist. XXXVI, a. 2, q. 1, Conclusio; *In IV Sent.*, a. 2, q. 1, Conclusio (t. III, p. 822 a; IV, p. 722 b).

(44) H. LANGE, S. J.: *De Gratia*, Friburgi Brisgoviae, 1929, p. 287 ss.

Advierta además lo poco logrado de esta síntesis, máxime si se la compara con la magistralmente elaborada por Salmerón (45) en un número conveniente de divisiones y subdivisiones, pues aparte de algunas imprecisiones de expresión, no acentúa suficientemente la diferencia entre la justicia *universal natural* —que también es imagen de Dios por unión de afectos y guarda del orden debido entre el hombre, Dios, el prójimo y las propias facultades del alma—y la justicia *universal sobrenatural*, que es la que al autor interesa sobre todo definir. Claro está que este sobrenaturalismo va embebido en el contexto antecedente y consiguiente del voto, porque bien claramente se afirma en él que esa imagen y rectitud y justicia son una recuperación de la que los hombres perdimos en Adán; pero hubiese sido de desear una mejor y más precisa construcción de la complicada idea de la justicia y sus divisiones (46).

3. Característica del voto es la completísima cadena de causas de la justificación, que el autor dice fué expuesta *a Reuerendo sodali nostro* (f. 65ᵛ) (47), y a la que él añade un hermoso eslabón: la causa ejemplar, que es Jesucristo, cuya justicia es el modelo de la nuestra y cuya imagen debe quedar grabada en el justo, que ha de tender siempre a transformarse en el

---

(45) *CT.* V, 265, 12 ss.

(46) Léase un breve esquema de los elementos de este concepto en H. LANGE, S. J., *op. cit.*, p. 220 s.

(47) Ampliamente debieron hablar de las causas, a juzgar por los resúmenes massarellianos, Gregorio de Siena, O. P. (*CT.* V, 263, 10 ss.), Francisco Herrera (*CT.* V, 263, 29 s.), Juan de Udine, O. P. (*CT.* V, 273, 35 ss.) y algún otro. Una cadena de seis causas puede verse en el voto original de Pinerolo, O. M. Conv. (*CT.* V, 277, 45 ss.) y otra de once en el del carmelita Vicente de Leone. En otro trabajo (cf. «Revista Española de Teología», t. II, 1942, p. 664) he comparado las cadenas de Leone y la atribuída a Visdomini.—Quién fuese el «Reverendus sodalis» citado por el votante, es cosa que no puede definirse con certeza; quizá el carmelita, que habló antes que Visdomini, y cuya cadena coincide con la de éste último.—No puede negarse que los textos de estas dos últimas cadenas son, juntamente con otro todavía inédito del Códice 614, los más completos que hasta ahora se conocen de conciliares tridentinos, y sólo por eso merecen los votos en que se encuentran los honores de la publicación; con lo cual se llena una laguna de los votos-resúmenes del secretario, que en este asunto son demasiado escasos en noticias. Véase la pobreza que en la tesis de las causas refleja la *Summa* de Massarelli y Marco Laureo, en la que compendiaron cuanto dijeron los teólogos (*CT.* V, 279, 32 ss.).

Hijo, por medio de la ley del amor y caridad y de la Eucaristía, a fin de ser fiel imagen del Padre (f. 66r).

4. Sugestivo es el orden establecido en el proceso justificativo, fundado al parecer en principios paulinos y agustinianos (f. 66v-67v); pero también es verdad que está un poco entenebrecido y desorientado, porque el votante considera ese proceso echando mano de una serie de estados, cuales son: el de la ley de la naturaleza, el de la ley de Moisés y el de la de Cristo, cuando los Legados pedían una exposición clara y sencilla de dicho proceso en un hombre cualquiera que en la ley de gracia, implantada y merecida por Cristo, pasa del estado de pecado e injusticia al de justicia y gracia sobrenaturales. Bien está la ponderación de la oscuridad en que vive el hombre en la ley de naturaleza, destituído de todo auxilio, y el sentimiento del pecado sin la posibilidad de remediarlo en la pura ley de Moisés, que señala dónde está la transgresión y el pecado y no da fuerzas para evitarlo, de donde brota espontáneamente la necesidad de acudir en busca del verdadero remedio en la ley nueva de Cristo por medio de la impetración de su gracia; pero hubiese sido una respuesta más adecuada la que hubiese definido puntualmente la serie de actos que el pecador debe ejercitar para alcanzar el estado de gracia.

Respecto a este último tema, algo dice del *temor*, engendrado por el conocimiento del pecado, y de la necesidad de la *esperanza* y de la *oración* (f. 67r). No falta tampoco una alusión clara a la necesidad de la *vocación de Dios*, que debe completarse con el *asentimiento* del hombre, siguiéndose a eso — aquí se da sin duda un salto demasiado largo (48)—la *infusión* de la *fe, esperanza y caridad*, la *justificación* y *liberación* del pecado, el *hacimiento de gracias* y el *aumento de la justicia y libertad* mediante el ejercicio de las *buenas obras;* mas es evidente que no se han puesto suficientemente los peldaños de la escala, pues

(48) No cabe duda, por lo que se ha dicho del temor y la esperanza, que el autor admite actos intermedios entre los actos de fe, que se requieren como punto de partida, y la infusión de la gracia santificante. Pero él, como otros, no se alargaron en describirlos.

faltan elementos tan importantes como los sacramentos del bautismo y penitencia (49).

5. En el estudio sobre el valor de la fe y de las obras afirma el autor en tono altamente católico la necesidad de una fe viva y con obras para adquirir la justicia, así como el urgente y continuo ejercicio de éstas para conservar, aumentar y asegurar la justificación comenzada (f. 68r).

Este cielo sin nubes es evidentemente muy hermoso; pero se hubiese querido ver en el desarrollo de estas ideas una ulterior penetración del influjo de esa fe, raíz y base de toda la justificación (50), y también una mayor inmersión en el fondo de esas obras, donde reposa el mérito, de cuya esencia, divisiones y eficiencia no dice, por desgracia, ni una sola palabra (51).

6. No son éstas las únicas omisiones del presente voto. Se echan de menos en él cuestiones tan capitales como la determinación de la esencia de la gracia habitual en lo que tiene de hábito creado e infuso, la función de los sacramentos en orden al logro de la justicia, el ajuste de las relaciones entre la gracia y caridad, y otras cuya enumeración no es necesaria en este lugar. Mas éste es achaque de otros muchos votos sinodales, que fueron redactados necesariamente en poco tiempo, con escasa preparación y en una época en la que no se había reducido todavía a sistema perfectamente elaborado dentro del campo de la teología católica todo el acervo doctrinal del complicado dogma de la justificación.

El luteranismo, al estudiar ampliamente esta doctrina y ponerla por base de su Reforma, obligó a los teólogos católicos a un estudio de reacción y en él a profundizar el mencionado dogma. Por eso, todo intento de estos primeros adalides de la buena causa por sistematizar esta cuestión es muy digno de tenerse en cuenta. De ahí la importancia de las publicaciones de tratados sobre la justificación compuestos por los católicos

---

(49) No vaya a creerse que otros muchos teólogos ganaron en precisión al autor de este voto. Véase un compendio de las respuestas de aquéllos en *CT.* V, 280, 32 ss., 45 ss.

(50) Cf. *CT.* V, 280, 23 ss.

(51) Cf. *CT.* V, 280, 41 ss. En este pasaje podrá enterarse el lector de las primeras ideas que en Trento se discutieron sobre el mérito.

antetridentinos a partir de la defección de Lutero; y de ahí también la importancia de los votos conciliares en los debates de los seis artículos y tres estados, pues por fuerza, dados los cuestionarios a que estaban sujetos, debían tender a ser pequeñas síntesis de todo el problema de la justificación. Unas fueron mejor logradas que otras, como es natural; pero todas deben conocerse.

Esta última razón y la característica de voto de nuestro documento juntamente con su contenido, no completo, pero sí muy apreciable en todo su conjunto y en puntos particulares, y no inferior a otras piezas conciliares editadas, son motivo más que suficiente para no privar a los estudiosos del texto presentado en estas páginas.

JESÚS OLAZARÁN, S. I.

Facultad Teológica de Oña.

Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora

(DE ESSENTIA, EXISTENTIA ET SUBSISTENTIA)

Siempre ofrecen peculiar interés los procesos genéticos de las grandes obras, y el espíritu moderno que las contempla gusta de trascender su superficie, para admirar en la profundidad al personaje que para producirlas tantea y forcejea. La historia de la filosofía ha proclamado como obra de singular mérito, y como punto de arranque de una nueva era en la especulación filosófica, las DISPUTATIONES METAPHYSICAE de Francisco Suárez, ilustre y renombrado entre tantos alumnos tan gloriosos que frecuentaron las aulas de la insigne Universidad de Salamanca. En él llegó a plena madurez la ubérrima y exquisita floración que al lúcido calor del maestro Francisco de Vitoria brotara pujante a principios del siglo XVI. Suárez es un eslabón de la cadena de personajes iniciada por Vitoria: Soto, Cano, Medina, Báñez, Luis de León... Imbuído en el ambiente y en los métodos salmantinos, en un humanismo cristiano ponderado y equilibrado, en un sano sentido de realismo y objetividad, animado por el espíritu positivo y crítico allí fomentado, para aprovechar debidamente depurados los tesoros de ciencia legados por la antigüedad, logró en la filosofía y en sus métodos una honda metamorfosis que la llevó a plena sazón. Las DISPUTATIONES METAPHYSICAE marcan la madurez de la filosofía escolástica.

Esta en un principio se había desenvuelto en el seno de la Teología, sirviéndola incidental y ocasionalmente para ampliar

o confirmar sus conclusiones, pero sin constituir todavía un organismo autóctono e independiente, por más que formara un como tejido invisible, si bien espeso y continuo, de ideas y principios filosóficos acoplables en sistema. Al ir más tarde progresando las fases de su proceso evolutivo vivió un período todavía infantil: se había separado, sí, de la Teología y alentaba con vida propia, pero niña aún y débil era conducida de la mano por Aristóteles, pues las grandes exposiciones filosóficas de entonces se reducían a comentarios del Estagirita; hubo, es verdad, algunas raras excepciones de esta ley, y entre ellas debemos señalar como la principal el opúsculo *De ente et essentia*, de Santo Tomás, de tanta tradición en la Escolástica.

Con Suárez llega la metafísica a la virilidad madura: ya su vida no depende orgánicamente de la Teología, ni necesita de pedagogos o manuductores. Vive de su propia sangre, se sostiene y desenvuelve de por sí, organizándose en un contenido científico, metódico y armónico. Con registrar esta mayoridad y emancipación de la Metafísica, queda afirmada no menos la del conjunto de la filosofía escolástica, siendo aquélla cabeza y cerebro de ésta.

Claro es que estos procesos evolutivos llevan un ritmo lento, y que no pudo la filosofía alcanzar su plenitud repentinamente por solas las aportaciones suarezianas. La evolución fué prolongada, sus fases se extendieron por decenios y siglos. Suárez encontró un organismo ya desenvuelto, pero él fué quien de la historia recibió el cometido de transformar aquella adolescencia viril en madurez definitiva.

Entrando ya en nuestro tema, podemos partir de una suposición inicial evidente: ni siquiera en Suárez adquirió la Metafísica su perfección de improviso: las ideas, aun las concebidas en momentos de intuición genial, requieren su tiempo de gestación, a las veces laboriosa y difícil, a las veces rápida y fácil; para cuando se ha logrado su unidad orgánica y constituído un sistema, se han requerido grandes esfuerzos mentales y profundas meditaciones. Y todavía, para cuando esas concepciones plasman en una forma concreta de redacción, y se logra efectivamente ésta, y el libro por fin sale a la luz pública, transcurren años y años de trabajo constante que nos dejan, como monu-

mento de un gran genio, un volumen impreso, estático; nosotros lo leemos ávidamente, lo utilizamos para formación propia, quizás lo reprendemos y criticamos, y no nos detenemos a reflexionar y considerar a través de aquellas hojas al hombre que en esfuerzo dinámico las creó y redactó, al que las maduró en su mente requiriendo de ella un trabajo intenso, denodado, y no siempre coronado del éxito al primer conato.

Trataremos de fijar hoy los primeros pasos dados para la formación de las 54 Disputas que integran la gran creación filosófica de Suárez.

I

EL OPUSCULO

La primera obra publicada por Suárez es su comentario a la tercera parte de la Suma de Santo Tomás. El primer volumen lleva este título: *COMMENTARIORUM AC DISPUTATIONUM IN TERTIAM PARTEM DIVI THOMAE TOMUS PRIMUS*, y contiene los comentarios de las primeras 26 cuestiones que integran el tratado sobre la Encarnación del Verbo. Está editado en Alcalá en 1590, a expensas del Colegio de la Compañía, al cual Suárez había venido desde Roma, forzado, por su mala salud, a dejar la cátedra del Colegio Romano. Estos Comentarios contenían el fruto de las explicaciones de Suárez durante el curso de 1584 a 1585. De hecho se conservan en varios archivos las notas tomadas por algunos al escuchar sus prelecciones. Esta primera edición es de proporciones notablemente más reducidas que la tercera de Salamanca, considerada por Suárez como obra nueva. Esta refundición de 1595 es la que en sucesivas ediciones se ha conservado, y nada de extraño tiene que algunas modalidades exclusivas de la primera hayan pasado inadvertidas a la crítica. Nosotros, cuando pretendíamos investigar con algún detenimiento las doctrinas de Suárez acerca de la subsistencia y de las nociones con ella íntimamente unidas de esencia y existencia, al mismo tiempo que las evoluciones que en torno a ellas hubiese tal vez experimentado Suárez, hubimos de examinar forzosamente la primera edición de la obra

De Incarnatione. Encontramos más de lo que esperábamos: Suárez había consagrado al punto preciso de nuestro estudio una atención especializada.

Efectivamente. Al tratar en la Disp. VII, sección III, sobre lo que constituye el término propio de la Encarnación y preguntarse, si tal es, precisamente, la personalidad, era imprescindible un estudio de la tradición católica, tanto patrística como conciliar, para determinar, según ella, el sentido de los términos usuales de subsistencia e hipóstasis. En este punto encontramos la siguiente promesa, que nos interesó vivísimamente:

«Ubi enim Latine est vox Subsistentia, graece habetur hypostasis. De qua voce et etymologia eius plura tradentur in disputatione de essentia, existentia et subsistentia creaturae» (1).

Es decir, que sobre el tema de nuestra investigación íbamos a encontrar una disputa completa, que, a no dudar, se desarrollaría con la plenitud y profundidad que a Suárez caracterizó ya desde su primera obra.

Llegamos a la Disp. VIII no sin ansiedad, pues entraba ya Suárez en el estudio propio y directo de la Encarnación en sí, para el cual necesitaría perfilar las nociones que nos interesaban. La sección I de esta disputa pregunta si la Encarnación es una unión substancial de naturaleza humana y persona del Verbo. Demostrada la substancialidad, necesita Suárez especificarla para ultimar su estudio. De entre las cuatro uniones substanciales que darse pueden, es la tercera la de esencia y existencia. Nota Suárez que tal unión, según los Tomistas, es real de dos entidades realmente distintas; en este lugar, por primera vez, a lo que creemos, adopta su posición tan combatida posteriormente. Esa unión no es de dos cosas distintas. Aquí habríamos de esperar una exposición amplia de esta doctrina, pero Suárez se expresa con extraño laconismo, remitiéndose a otro tratado:

«Solum potest unum extremum, scilicet essentia, concipi quasi ens potentiale in potentia obiectiva, et aliud scilicet existentia, per

(1) *De Inc.* D. VII, S. III, p. 149, b.

modum actus, seu tamquam modus constituens ens actu in rerum natura, quae omnia in illo opusculo de essentia, existentia et subsistentia late tractata sunt» (2).

Y pocas líneas después, al enunciar la cuarta composición, se lee lo siguiente:

«Quarta ergo compositio substantialis est ex natura et subsistentia seu supposito, de qua prout in creaturis ex natura rei reperitur, satis in dicto opusculo multa dicta sunt» (3).

Lo que antes era promesa, y promesa de una disputa, al parecer, incorporada a la obra misma, aquí, en estos dos textos, se ha transformado en un opúsculo ya realizado, y no de reducidas dimensiones, sino de alguna amplitud manifestada por las palabras "*late* tractata", "*multa* dicta sunt".

Podemos ya desde ahora asegurar la existencia del opúsculo y fijar su título: *De essentia, existentia et subsistentia*. Con este título y con las referencias que al opúsculo encontramos hechas a lo largo de la edición complutense nos es dado también delimitar y esquematizar, al menos en parte, su contenido. Suárez ha expuesto en él la famosa cuestión de si la esencia de la criatura y su existencia se distinguen o no realmente, y ha definido que no, explicando sistemáticamente su concepción: Para Suárez la esencia es un sér potencial, con potencialidad objetiva o mental, no física o real; la existencia es un acto o un como modo, cuya función es constituir un sér, poniéndolo entre las cosas reales. También otra cuestión debatidísima ha sido objeto de estudio en ese opúsculo, la relación entre naturaleza y subsistencia. No nos consta aún la posición tomada por Suárez, si bien nos dice él que se ha detenido a explicar detalladamente, según las etimologías y los usos de la tradición, los términos *subsistencia* e *hipóstasis*, sin duda, por cuanto la opinión sustentada por Suárez, fuere cual fuere, habrá tenido que ser contrastada con la tradición católica. Creemos que estas deducciones son ciertas y que tenemos probada la existencia de un opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora.

(2) *De Inc.* Disp. VIII, S. I, p. 161, b.
(3) Ib., p. 161, b.

Pero no lo hemos dicho todo. Todavía en esa misma Disp. VIII, en la sección III, vuelve a referirse Suárez al mismo opúsculo. En dicha sección trata de solucionar algunas dificultades que en el misterio de la Encarnación ocurren. De ellas la primera proviene de la naturaleza humana asumida por el Verbo, pues no parece posible que pueda ella subsistir con la subsistencia del Verbo. Expuestas las razones que inclinan a esta imposibilidad, al tratar ya de solucionar la objeción, dice Suárez:

«Exacta huius dubii expositio pendet ex tribus metaphysicis quaestionibus, quae singillatim in dicto opusculo disputavi» (4).

Y concisamente apunta a continuación las tres cuestiones. La primera es cómo se distingue en las criaturas la esencia de la existencia, y de nuevo encontramos afirmada categóricamente la posición suareziana; si se trata de la esencia en cuanto es entidad actual que sea algo fuera de sus causas (5), entonces la distinción no es real, porque la esencia viene a quedar constituída en ese estado precisa y formalmente por la existencia. Segunda cuestión: qué añade la supositalidad a la naturaleza tratándose de personas creadas. Suárez aquí supone, sin detenerse a explicarlo, lo ya expuesto en el opúsculo; a saber, que la supositalidad añade un modo con el que dicha naturaleza queda ya ultimada para que sea en sí y por sí, sin necesidad de otro en quien subsistir. Ese modo se distingue realmente de la naturaleza, como la inhesión actual del accidente es distinta de la entidad esencial de la forma accidental (6). Finalmente se pregunta cómo se distinguen la existencia de la naturaleza substancial, en cuanto tal, y la subsistencia creada. De acuerdo con lo resuelto en las dos cuestiones anteriores, hay

(4) *De Inc.* Disp. VIII, S. III, p. 167, b.

(5) «Et suppono in re non distingui, si sumatur essentia, quatenus entitas actualis est, habens aliquod esse extra causas suas, quia in eo statu intelligitur constitui formaliter per ipsam existentiam». Ib., p. 167, b, 168, a.

(6) «Et suppono addere positivum modum, quo perfecte terminatur talis natura, ut in se, et per se sit, neque indigeat alio substentante. Qui modus ex natura rei distinguitur ab ipsa creata natura ad eum modum, quo inhaerentia actualis distinguitur ab ipsa entitate formae accidentalis». Ib., 168, a.

que decir, y dice Suárez, que la subsistencia es un modo de la naturaleza existente en cuanto existente, y por lo tanto también de la existencia misma. En virtud de la existencia, a la naturaleza sustancial tan sólo se le da el estar fuera de sus causas, con aptitud para ser en sí y por sí; la subsistencia la termina y completa actualmente, haciéndola ya existir por sí y en sí. Algo de esto, con la debida proporción, ocurre con el accidente, también el cual se constituye por la existencia fuera de sus causas con aptitud o necesidad de ser en otro, pero el ser de hecho y actualmente en otro se lo da la modalidad de la inherencia (7).

Tenemos ya con esto el esquema fundamental del opúsculo. Lo podemos todavía completar en algunos detalles más. Por ejemplo, al tratar de las relaciones entre naturaleza y subsistencia se estudia, a la vez, si puede en absoluto una naturaleza substancial existir sin subsistencia alguna, ni propia ni ajena: Suárez se inclina a que no; pero sin tratarlo remite al lector al opúsculo (8). También se trató en él de las nociones de subsistencia y existencia (9); sobre esta última con amplitud, pues indicados y probados sus elementos principales dice:

«Quod autem iste sit proprius et praecisus conceptus existentiae, late ostensum est in propria disputatione metaphysica de hac re» (10).

Así y todo, en este comentario a la tercera parte de la *Summa* se detiene de nuevo a explicar y comprobar esta noción, que debía de ser fundamental en la construcción sistemática de la metafísica de Suárez.

Finalmente, al tratarse de la relación entre la naturaleza y la subsistencia, se estudió en particular el caso de las natura-

(7) «Dicendum est... subsistentiam esse modum naturae existentis, ut existens est, atque adeo existentiae ipsius. Nam ex vi existentiae solum intelligitur natura esse extra causas suas, et apta, ut in se, et per se sit; per subsistentiam vero actu terminatur, et quasi formaliter constituitur in modo per se essendi, sicut proportione servata intelligitur in exemplo dato de inhaerentia accidentis, quae est modus existentiae accidentalis. Nam ex vi illius solum constituitur forma accidentalis extra causas suas apta ad existendum in alio; per modum autem inhaerentiae terminatur, ut actualiter in alio existat». Ib.

(8) *De Inc.*, D. VIII, S. III, p. 169, b.

(9) *De Inc.*, Disp. XI, prooemium, p. 209, b.

(10) *De Inc.*, Disp. XXXVI, S. I, p. 566, b.

lezas compuestas de materia y forma: la subsistencia ¿es de la materia sólo, de modo que el compuesto reciba de ella su denominación, o, más bien, es la naturaleza completa la que recibe la subsistencia? Remitiéndose de nuevo al opúsculo de que tratamos, Suárez indica aquí su inclinación al último miembro de la disyuntiva, y con esa base discurre sobre la posibilidad o imposibilidad de la asunción de una naturaleza irracional por parte del Verbo (11).

Reuniendo ya cuanto hemos hallado, tenemos que este opúsculo de Suárez, el primero de que tenemos noticia directa, titulado *De essentia, existentia et subsistentia*, hace un análisis filológico y filosófico, y respecto a subsistencia, también histórico-crítico, de cada una de esas nociones titulares. Además estudia las relaciones mutuas de las realidades por ellas designadas, deduciendo que esencia y existencia en la realidad se identifican; que naturaleza y subsistencia en realidad se distinguen, siendo ésta un modo de aquélla. Respecto a la relación de existencia y subsistencia, se deduce que por la existencia identificada con la naturaleza ésta se constituye fuera de sus causas y apta para ser en sí; la subsistencia da a la naturaleza esa plenitud y totalidad, y es, por lo tanto, el complemento de la existencia. Dentro de este esquema general, particularmente ha estudiado Suárez si es o no posible que una naturaleza substancial exista sin subsistencia alguna, ni propia ni ajena, y cómo subsisten las substancias compuestas de materia y forma.

Comprobada la existencia del opúsculo y definido en general su contenido pasemos a examinar dos cuestiones obvias: cuándo se compuso este opúsculo y si se conserva o no.

II

TIEMPO DE SU COMPOSICION

Sobre el tiempo de la composición nos iluminan suficientemente algunas indicaciones hechas de paso en la primera edición

(11) *De Inc.*, Disp. XIV, S. II, p. 273, a.

que estamos manejando. Por de pronto, en aquella primera alusión que arriba mencionamos sólo teníamos una mera promesa de tratado que más tarde se debía desarrollar: "se dirá más en la disputa acerca de la esencia, existencia y subsistencia de la criatura" (12). Estas palabras vienen a indicarnos evidentemente que al redactarlas no estaba todavía compuesto el opúsculo, ni siquiera se intentaba hacerlo, ya que aquí sólo se promete una mera disputa particular. En cambio, desde la disputa siguiente en adelante las referencias son, no a un tratado que dentro de la obra haya de seguirse, sino a un opúsculo independiente y ya redactado y terminado. Por lo tanto, es entre estas dos disputas cuando se compuso el opúsculo, dejando así expedito el camino para tratar desembarazadamente sobre la Encarnación. Suárez mismo es quien nos explica en términos expresos la razón por qué cambió su intención primitiva. Cuando, según hemos ya indicado, necesitaba dilucidar tres cuestiones metafísicas previas a la solución de algunas dificultades contra la Encarnación, incluye Suárez este inciso:

«... ex tribus metaphysicis quaestionibus, quas singillatim in citato opusculo disputavi, ne huius materiae cursum impedirent, ideoque hic solum supponam» (13).

Suárez, pues, para no interrumpir con disquisiciones prolijas sobre metafísica sus estudios teológicos, optó por escribir aparte de ellos cuanto de metafísica se requería como base de su tratado sobre el misterio de la Encarnación.

Así, no cabe pensar que este primer opúsculo fuera redactado por Suárez durante sus años de teología en Salamanca, durante los cuales, perfeccionando su formación filosófica, harto rápida y estéril algún tiempo, se entregó a profundizar en los problemas metafísicos y aun debió de redactar algunas páginas de filosofía (14). Ni siquiera data este opúsculo del tiempo de

---

(12) Cfr., nota 1.
(13) *De Inc.*, Disp. VIII, S. III, p. 167, b.
(14) Cfr. R. DE SCORRAILE: *François Suárez, de la Compagnie de Jésus*. París, 1912. Tomo I, p. 96. Como fuente de estos datos cita a DESCAMPS: *Vida del venerable Padre Francisco Suárez...* Perpiñán, 1617, parte I, cap. XIV.

profesorado de Filosofía en Segovia o Avila, en el cual redactó para sus clases algunos comentarios de Aristóteles y su tratado *De Anima*, que fué publicado póstumo sin recibir los retoques y complementos con que el anciano Suárez pensaba prepararlo para la imprenta. Aun dada la existencia de estos comentarios, no fueron ellos destinados a la publicidad, y por lo tanto no quitan la primacía cronológica que al opúsculo nuestro queremos conceder (15).

Tenemos particular gusto en detenernos aquí un momento para notar una coincidencia interesante, aunque extrínseca, de Suárez con su maestro Santo Tomás. La primera gran obra del Santo Doctor, como lo exigían los usos de la época, fueron sus comentarios a las *Sentencias*, de Pedro Lombardo. Santo Tomás estaba ya orientado desde Colonia por su maestro Alberto Magno hacia la filosofía aristotélica, y en ella basaba sus comentarios hablados y escritos al texto. Dicha filosofía no estaba generalizada entre los estudiantes de París, sino más bien era mirada con recelo y odiosidad, tanto más que la autoridad eclesiástica local y pontificia se había pronunciado en su contra; por esto las explicaciones de Santo Tomás, como licenciado antes de llegar al Magisterio, difícilmente podían ser entendidas por sus alumnos, y rogado sin duda por ellos, interrumpió la redacción del comentario a las *Sentencias*, cuando estudiaba la Distinción XXV del primer libro, para resumir, en un librito manual, los puntos principales de la metafísica aristotélica, necesarios para comprender la construcción teológica del Aquinate. Tal es el origen del celebérrimo opúsculo de Santo Tomás titulado *De ente et essentia, ad fratres et socios* (16).

---

(15) A este tiempo debe de pertenecer la redacción del siguiente manuscrito, anotado por el P. Rivière: *Metaphysica Aristotelica Iesuitica ad mentem Dris. Angelici interprete V. P. Fran. Suárez*, de 180 folios, en 4.° Según comunicación hecha por el P. Eugenio de Uriarte, se hallaba este manuscrito en la biblioteca de los jesuítas de Tarragona el siglo XVIII. RIVIÉRE-SCORRAILE: *Suárez et son oeuvre à l'occasion du troisième centenaire de sa mort*. 1617-25 septiembre-1917, Barcelona, 1918. I. La Bibliographie, n. 501, p. 33.

(16) Al señalar la época de la composición de este opúsculo de Santo Tomás seguimos la opinión ponderada y bien razonada en argumentos intrínsecos de ROLAND-GOSSELIN, O. P., *Le «De ente et essentia» de S. Thomas D'Aquin*, Kain, 1926, Introduction, ps. XXVI-XXVIII.

El paralelismo entre Santo Tomás y Suárez en este punto histórico es innegable. Ambos trabajan en su primera gran obra interpretando, según las medidas de sus talentos, a los grandes maestros de sus épocas respectivas; ambos la interrumpen para escribir un opúsculo filosófico, y ambos coinciden no poco aun en los títulos de él y en la materia tratada. Es éste un homenaje que inconscientemente, sin duda, rindió Suárez, el discípulo, a Tomás, el maestro, de quien tan devoto se mostró ya en el prólogo de esta su primera obra.

III

HISTORIA DEL OPUSCULO

¿Y qué fué de este opúsculo? Si examinamos las noticias biográficas que de Suárez se conservan, en ninguna de ellas encontramos referencias sobre este punto. Scorraille, al fin de su magnífico estudio biográfico de Suárez, ha dedicado un capítulo de verdadero especialista a las obras suarezianas, tanto impresas como inéditas, entre las cuales no se hace mención del opúsculo *De essentia, existentia et subsistentia* (17). Posteriormente a Scorraille, y como fruto de investigaciones diligentísimas en archivos y bibliotecas, publicó el P. Rivière un opúsculo destinado a conmemorar, en 1917, el tercer centenario de la muerte de Suárez. La primera parte del folleto es una bibliografía, la más completa publicada hasta hoy, de todas las obras de Suárez impresas e inéditas, señalando de aquéllas todas las ediciones, aun cuando no han podido menos de escapar algunas secundarias. El trabajo de Rivière, que tiene en cuenta aun los manuscritos de los alumnos de Suárez, con las notas tomadas en sus explicaciones, ninguna alusión hace al opúsculo que nos ocupa. Podemos de ello deducir que nada se conserva de este opúsculo, ni impreso ni inédito, haciendo las salvedades que siempre aconseja la prudencia cuando de archivos se trata, pues bien sabido es que en el rincón menos esperado puede aparecer de

(17) SCORRAILLE: Loc. cit. Tomo II, libre VI, chap. I.

pronto un manuscrito buscado quizás largos años en otros archivos que parecían más indicados para poseerlo.

¿Hemos de contentarnos, por lo tanto, con las noticias esquemáticas que del opúsculo nos ha dado la edición complutense del *De Incarnatione?*

Al hacer la rebusca de los lugares paralelos debe tenerse en cuenta el carácter peculiar de la edición salmantina, denominada por Suárez tercera, aunque en realidad se trataba ya de la cuarta, pues no sabiéndolo su autor, además de la edición de Lyón, en 1592, se había impreso otra en Venecia, en 1593. En Alcalá había tenido que reprimir y podar Suárez la abundancia exuberante de su sabiduría, temeroso, por una parte, de que fuere excesiva la mole del volumen, y por otra, dominado por su modestia, vencida al fin únicamente por fuerza de quien tenía autoridad sobre él. Pero la experiencia decía que, dada la gravedad de las cuestiones tratadas y su dificultad, resultaba el escrito primitivo excesivamente conciso y convenía ampliarlo, tanto más que ya las opiniones en él sustentadas habían sido atacadas y se imponía la necesidad de defenderlas y corroborarlas. Por ello resultó el volumen de la nueva edición notablemente mayor, y apenas quedaba ya disputa que no hubiera sido retocada y ampliada como para poderse afirmar que se trataba de una obra nueva (18). Por esta causa no siempre coinciden los pasajes de la primera edición con los de la tercera, pues no raras veces ha sufrido cambios la numeración de las secciones, bien por la añadidura de otras nuevas, bien por el nuevo orden en que las antiguas han sido encuadradas.

---

(18) *Commentariorum ac disputationum in tertiam Partem divi Thomae, tomus primus...* Editio tertia. Salmanticae, MDXCV. «Ad eundem pium lectorem de hac posteriori editione admonitio. In huius operis editione priori veritus sum ne longum id nimis, prolixumque videretur; postea vero a multis, quibus credere par erat, plane intellexi, multa potius in eo concisiora visa fuisse, quam exigebat argumenti et gravitas et difficultas. Praeterea post librum hunc in lucem editum alii prodierunt, qui doctis illis quidem, acutisque contra nostram doctrinam obiectionibus, excitarunt, impuleruntque nos, ut quae prius scripseramus, vel explicaremus amplius, vel confirmaremus ac defenderemus. Quod utrumque in causa fuit ut liber non parum excreverit: vix enim in eo ulla disputatio reperietur, non multo, quam edita primum fuerat, locupletior, ut non inmerito novum, aliudque opus possit et appelari, et existimari.»

Así advertidos, veamos qué se ha hecho de aquella primera promesa que de una disputa sobre esencia, existencia y subsistencia habíamos hallado. Ahora leemos:

«Ubi enim Latine est vox Subsistentia, graece habetur hypostasis. De qua voce et etymologia eius plura tradentur in disputationibus metaphysicis, quas prope diem in lucem dabimus» (19).

Y las primeras alusiones que al opúsculo se hacían en 1590 ahora se han reformado del modo siguiente. Con las mismas palabras de antes vuelve a exponerse la concepción suareziana sobre la esencia y la existencia, y luego continúa:

«Quae omnia in disputationibus metaphysicis, iam iam praelo mandandis, late tractanda sunt» (20).

Y de modo semejante pocas líneas después vuelve a decirse:

«Quarta ergo compositio... de qua, prout in creaturis ex natura rei reperitur, satis in Metaphysica multa dicta sunt» (21).

La sustitución es evidente: lo que de primera intención se iba a reducir a una disputa filosófica intercalada en una obra teológica subió a ser un opúsculo independiente y completo; y el simple opúsculo, conglobando en torno suyo otras varias cuestiones, quedó incorporado en una obra amplísima, de la que ya en 1595 se nos da razón, dos años antes de que apareciera al público. Pues donde antes se decía que algunas cuestiones metafísicas habían sido relegadas a un opúsculo para que no impidieran el curso de la exposición teológica ahora se dice:

«Exacta huius dubii expositio pendet ex tribus metaphysicis quaestionibus, quas, ne huius materiae cursum impedirent, in proprium Metaphysicae Scientiae opus remittendas duximus, quod brevi, ut spero, in lucem edemus, in eoque omnia metaphysica principia, quae

(19) *De Inc.*, 3. ed., Disp. VII, S. III, p. 228, b; en la edición de *Vivès*, T. XVII, p. 311, a.
(20) *De Inc.*, 3. edic., Disp. VIII, S. II, p. 252, a; *Vivès*, T. XVII, p. 342, b.
(21) Ib., p. 252, b; *Vivès*, ib.

tam in hoc, quam in aliis theologicis libris supponimus, declarare et persuadere conabimur» (22).

No tenemos por qué seguir confrontando citas, pues, por una parte, está ya suficientemente dilucidada la suerte del opúsculo en cuestión, absorbido por otra obra de mayores dimensiones y pujos científicos, reduciéndose con ello nuestra tarea a identificarlo dentro de la metafísica, y por otra, el último texto nos pone a las claras la razón de ser de las famosas disputas *Metafísicas*, de Suárez.

Estas aparecieron divididas en dos volúmenes impresos en casa de los hermanos Juan y Andrés Renaut, de Salamanca, que también debió de ser el lugar de su redacción, pues en esta ciudad residió Suárez desde octubre de 1593 hasta abril de 1597. La obra salió hacia fines de 1597; todavía el 22 de octubre de ese año hablaba Suárez de ella, en carta de Coimbra al P. Aquaviva, como de libro que debía estar ya terminándose, si no terminado. La división de la obra en dos tomos obedecía a razones puramente materiales, y no por eso había de creerse menguada la unidad de la obra completa. Tan breve iba a ser el intervalo de la publicación de los dos tomos, que, según expresión de Suárez en el prólogo del primero, no llegaría el lector a estudiarlo antes de que saliera el segundo (23), y en el prólogo de éste podía ufanarse legítimamente de haber sido fiel en cumplir lo prometido (24).

El primer tomo, además de los prolegómenos usuales entre

---

(22) *De Inc.*, 3. ed., Disp. VIII, S. IV, p. 265, b; *Vivès*, T. XVII, p. 361, a.

(24) *Metaphysicarum disputationum R. P. Francisci Suárez, societatis Iesu* tomus primus. Salmanticae, MDXCVII. Al fin del prólogo dice: «Demum benignum lectorem admonendum duximus, unum quidem opus hoc esse, nec eius disputationes fuisse ab uno volumine seiungendas, nisi aliqua nos ratio coegisset. Nam, in primis ne mole sua nonnihil afferret molestiae, in duo volumina illud divisimus: deinde vero, ut, quoad fieri posset, nostrorum laborum studiosis debitum officium praestaremus, hoc prius emisimus statim ac e praelo prodiit, quanvis aliud eo iam processerit, ut existimem, non prius hanc partem perlectam fore, quam illa fuerit in lucem edita».

(24) «Ad pium lectorem brevis admonitio. Ecce, benigne Lector, sine cunctatione ulla, quae tibi molesta esse potuerit, promissa impleo. Et quoniam nunc novum opus non damus, sed coepto iam finem, et quasi fastigium imponimus, ideo illa omnia quasi praeambula...».

los clásicos en obras de este género, contiene el estudio de la noción del sér, de sus propiedades y de sus causas, explanando con particular ahinco el tratado de las causas, dada su importancia, su dificultad y su trascendencia tanto en filosofía como en teología. El segundo volumen comienza por dividir el sér en dos miembros, sér increado y sér creado; al primero se dedican las disputas XXIX y XXX; desde la XXXI hasta la LIV va haciéndose gradualmente el estudio del creado en cuanto tal y en cuanto dividido en todos y cada uno de los predicamentos (25).

La disputa XXXI lleva el siguiente título: *De essentia entis finiti ut tale est, et illius esse eorumque distinctione*. Estamos, pues, ya de lleno en materias que debieron ser tratadas en el opúsculo primordial. Y si en él, según Suárez mismo, se había expuesto con amplitud lo referente a las nociones de esencia y existencia y a sus mutuas relaciones, sea en el orden absoluto o lógico, sea en el real, no debió de ser podado el tratado para su incorporación a la *Metafísica*. La disputa tiene una extensión de 14 secciones, superada en cuanto a esto por otras dos solamente e igualada nada más que por una. Ni ha de juzgarse desproporcionada esta amplitud, pues con el problema de las relaciones entre esencia y existencia del sér creado quiérese desde un principio declarar la razón propia de todo sér creado en cuanto tal (26). La primera sección plantea directamente la cuestión fundamental, si la esencia y existencia del sér creado se distin-

(25) «Illud vero obiectum (huius scientiae) quodnam sit, explanat prima huius operis disputatio, simulque in ea praefamur dignitatem, utilitatem, et caetera, quae in prooemiis scientiarum scriptores praemittere consueverunt. Deinde in priori Tomo eiusdem obiecti amplissima, et universalissima ratio, qua videlicet appellatur ens, eiusque proprietates, et causae diligenter expenduntur. Et in hac causarum contemplatione latius, quam fieri soleat, immoratus sum, quod et perdifficilem illam, et ad omnem Philosophiam, et Theologiam utilissimam esse existimaverim. In Tomo autem altero inferiores eiusdem obiecti rationes prosecuti sumus, initio sumpto ab illa Entis divisione *in creatum, et creatorem*, utpote quae prior est, et entis quidditati vicinior, et ad huius doctrinae decursum aptior: qui subinde procedit per contentas sub his partitiones, ad usque genera omnia, et gradus entis, qui intra huius scientiae terminos, seu limites continentur.» *Disp. Met.*, Ratio et discursus totius operis.

(26) «Prius declarandum est in quo posita sit communis ratio entis creati seu finiti, quod in hac disputatione propositum est.» *Disp. Met.* T. II, Disp. XXXI prooemium, p. 161, ab. *Vivès*, T. XXVI, p. 224, b.

guen o no en realidad; expuestas las opiniones concernientes al tema e indicada la propia del autor, comiénzase en la II a explayar amplia y gradualmente cada uno de los puntos que constituyen la solución sistemática de Suárez. Por de pronto, la esencia de la criatura antes de ser producida por Dios nada tiene de real físico.

La III sección da un paso más fijando otro principio básico, cuál sea, si de criaturas se trata, la distinción entre sér en potencia y sér en acto y qué es lo que propiamente sér en acto añade a sér en potencia; con esta ocasión se explica la noción de potencia objetiva. Un paso ulterior examina cómo formalmente tal sér en potencia se hace sér en acto. La respuesta viene dada en la sección IV: la esencia se constituye en acto intrínsecamente real, y fuera de sus causas, por algo real y actual, del todo identificado con ella en realidad; ese algo es con toda verdad existencia, y nada más se requiere para que formal y actualmente se exista, aun cuando en casos se requerirá todavía un complemento subsistencial. Fijado este punto en la sección V, se dilucida con carácter definitivo en la VI el tema general de la disputa: la distinción entre la esencia actual y la existencia no puede ser real ni modal, sino solamente de razón con fundamento real; esto basta para que podamos decir en absoluto que a la criatura no es esencial el existir actualmente. Ahora, por fin, establece Suárez un punto al que en el opúsculo se había concedido peculiar interés: la definición exacta de lo que es existencia.

Las secciones VIII, IX y X tratan de las causas y de los efectos de la existencia; la XI habla de los diversos seres que pueden tener existencia; la XII, de la separabilidad de la esencia y de su existencia; la XIII, del sentido en que puede hablarse de composición de esencia con la existencia, y, finalmente, la sección XIV, para ultimar la noción de sér creado, investiga la necesidad con que la criatura depende del sér increado.

El desarrollo de estos puntos, de los que no pocos habían sido indicados con exactitud en las referencias al opúsculo, ha absorbido la extensión de las páginas en folio comprendidas entre las 161 y la 223. Indudablemente, todas ellas, o, al menos, las

que contienen las ocho primeras secciones, formaban parte del opúsculo.

La disputa XXXII establece temáticamente la primera gran división del sér creado en substancia y accidente, y por lo tanto no parece formara parte del opúsculo; ni tampoco la XXXIII, que trata de la substancia en general. En cambio, la XXXIV entraba de lleno en el opúsculo, y ella, con la XXXI, son lo que en las disputas metafísicas corresponde a él. Su título es: *De prima substantia, seu supposito eiusque a natura distinctione.* El tema se desarrolla en ocho secciones.

En el proemio de la disputa, después de eliminar cuestiones accesorias y más bien dialécticas incluídas por Aristóteles en su tratado sobre la substancia, delimita Suárez con las palabras siguientes los puntos que se propone tratar, para así conseguir fijeza concentrada de atención en un asunto más grave y necesario para varios misterios teológicos:

«Omissis ergo his omnibus, gravior nobis in hoc loco suscipitur disputatio, et maxime propria huius doctrinae, et ad plura Theologiae mysteria imprimis necessaria. In qua primo explicabimus terminos, deinde propriam suppositi rationem, et distinctionem eius a natura declarabimus; ac tandem ad secundas substantias doctrinam applicabimus, communemque rationem ac coordinationem praedicamenti substantiae concludemus» (27).

Este programa nos pone ante los ojos precisamente los temas requeridos para rellenar y completar el esquema del opúsculo.

Lo primero que Suárez se propone dilucidar es si los términos *substancia primera, supósito, persona* e *hipóstasis* dicen o no lo mismo; cuestión ésta íntimamente relacionada con la Teología, lo cual exige un examen previo del uso teológico de dichos términos para luego aplicarlos en filosofía a las criaturas. Con esto tenemos ya tratado uno de los puntos comprendidos en el opúsculo. Otro de los puntos es objeto de la sección II, a saber: si esta supositalidad añade o no algo positivo y real a la naturaleza creada. Indicadas las diversas opiniones sobre el asunto, y, en último lugar, la suya propia, que se decide por

(27) *Disp. Met.* T. II, Disp. XXXIV prooemium, p. 250, b. *Vivès*, T. XXVI, p. 348, a.

la solución afirmativa, queda por determinar la naturaleza de esa entidad positiva y real; esa entidad no puede reducirse a simples notas individuantes ni a meros accidentes, y debe ser algo distinto de la naturaleza substancial (sección III). ¿Qué es ello en definitiva? En la sección IV tiene lugar una amplia discusión de las diversas soluciones propuestas en la escolástica sobre este punto; Suárez enuncia y defiende como propia la siguiente: La subsistencia tiene como función propia terminar y completar la existencia para que subsista por sí y en sí. Es, pues, la subsistencia una entidad modal y distinta de la naturaleza, a la que termina y completa sobreañadida como algo modalmente distinto; la unión de ambas entidades constituye una verdadera y real composición.

Se apuntó en el opúsculo un caso particular dentro de la doctrina general sobre la subsistencia: el de las subsistencias materiales. Trátala Suárez ampliamente en la sección V al investigar la divisibilidad o indivisiblidad de la subsistencia. Nos alargaríamos con exceso si quisiéramos seguir todo el proceso de esta investigación esmeradísima. A continuación expone Suárez la incomunicabilidad de la subsistencia; punto éste de interés en su teoría general y de consecuencias fuertemente controvertidas en Teología. Según Suárez, la noción metafísica de subsistencia, como tal, no incluye incomunicabilidad absoluta y perfecta; admite comunicación por identidad, y de hecho tal se tiene en la esencia divina, subsistente en sí con subsistencia absoluta, según Suárez, e idénticamente comunicada a las tres divinas Personas. Esta comunicabilidad puede darse únicamente en una entidad absoluta de perfección infinita, no en las relativas aun divinas, pues la naturaleza relativa impide esa comunicación, ni en las entidades creadas, por su limitación esencial. La incomunicabilidad metafísica perfecta y total es propia de la supositalidad; y así, consiguientemente, la subsistencia creada, en cuanto tal, es en realidad y en concepto verdadero supósito absolutamente incomunicable (28).

---

(28) Sobre estos conceptos hemos tratado con amplitud, intentando precisarlos con toda exactitud, en nuestro artículo *La noción de subsistencia y supósito en Suárez*, publicado en la revista Estudios Eclesiásticos, XVII (1943), p. 33-74.

Como complemento sistemático de estas doctrinas estudia Suárez en las dos secciones siguientes lo referente a las causas y a la causalidad de la subsistencia, para hacer, finalmente, en una última sección consideraciones de orden lógico con miras a hacer luz sobre expresiones aristotélicas.

Así hemos logrado identificar dentro de las Disputas Metafísicas el Opúsculo original de Suárez sobre la esencia, existencia y subsistencia, dado que tenemos ya todos los elementos que buscábamos y que las disputas siguientes no tratan materias insinuadas en dicho opúsculo. Nos falta por examinar el conjunto de las Disputas Metafísicas a la luz de un texto arriba citado y que proyecta perspectivas de importancia sobre esta gran obra de Suárez. Este último aspecto justificará el que hayamos examinado tan al detalle todo lo relativo al opúsculo investigado, pues de no tener en cuenta todas estas perspectivas pudiera juzgarse nuestro estudio como desproporcionado.

IV

GENESIS PSICOLOGICA DE LAS DISPUTAS METAFISICAS

Decía Suárez, refiriéndose a la *Metafísica*, a punto ya de ser publicada, que sería intento de ella el declarar y persuadir cuantos principios metafísicos admitía en aquel y en otros libros teológicos para base de sus concepciones. Aquí tenemos indicado el origen de la *Metafísica*, de Suárez. Interrumpió la publicación de su obra teológica de comentarios a la *Suma* de Santo Tomás, porque al redactar sus escritos se veía frecuentemente necesitado de principios filosóficos, cuyo valor no podía admitir fiado sólo de aforismos tradicionales, sin someterlo a rígido examen. Para no verse precisado a intercalarlos dentro de la teología, rompiendo así la continuidad de la exposición, optó por escribir él mismo una obra de metafísica, a que referirse luego siempre que fuere menester.

Esta insinuación hecha en *De Incarnatione* está enteramente ajustada a las declaraciones de Suárez en el prólogo de su *Me-*

tafísica. Comienza en él dando por sabido y afirmándolo categóricamente que nadie llegará a la perfección en Teología como no se haya previamente cimentado con toda firmeza en la *Metafísica*.

«Fieri nequit, ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius Methaphysicae iecerit fundamenta» (29).

Siempre había abrigado Suárez esta convicción, que marca un rasgo importantísimo de su personalidad científica integral, y al disponerse a dar a luz sus comentarios teológicos a la tercera parte de la *Suma* había estimado conveniente escribir de antemano con todo esmero su *Metafísica*. Justos respetos, entre los cuales estaría la voluntad del General de la Compañía (30), le movieron a publicar desde luego sus lucubraciones sobre Santo Tomás; pero cuanto más avanzaba en su obra con tanta mayor clarividencia veía lo necesario que la filosofía humana y natural se le hacía para construir sólidamente la teología sobrenatural y divina y explicar, en lo posible, razonablemente los misterios. La lucha de estas convicciones personales, robustecidas por la experiencia, y de los apremios que de fuera venían incitándole a continuar la teología, se decidió al fin en favor de la filosofía. Suárez, decididamente, interrumpió la tarea emprendida, para restituir a la metafísica el puesto que le correspondía. El nuevo empeño consumió más tiempo del previsto; ello acrecentó las impaciencias y los apremios de cuantos esperaban con ansia ver coronado el comentario de la tercera parte, y aun a la *Suma* toda de Santo Tomás. Suárez, con todo, nunca se arrepintió de la decisión tomada y abrigó la esperanza de que también sus lectores acabarían por darle la razón y aprobar, juzgándola muy acertada, la interrupción de la obra teológi-

(29) *Disp. Met.*, T. I. Ratio et discursus totius operis ad lectorem.

(30) El P. Aquaviva hacía tiempo que estaba urgiendo la realización de un deseo y un proyecto suyo, a saber: que la Compañía de Jesús tuviese un comentario propio de toda la Suma de Santo Tomás. Para lograrlo urgía al Provincial de Castilla que viese el modo de realizarlo. No pudo menos de coger con entusiasmo los esfuerzos del P. Suárez, en quien reconocía singular competencia, cuando le vió poner manos a obra tan importante. Cfr. SCORRAILE: Op. cit. T. I. L. II, ch. IV, n. 3, p. 248 ss.

ca (31). Ciertamente, la historia no ha defraudado las esperanzas del Doctor Eximio.

Esta circunstancia genética de la *Metafísica*, de Suárez, afecta a toda la obra, cargándola de un complejo de caracteres hereditarios, por los que explica el autor el apelativo de cristiana para su filosofía y de filósofo cristiano para sí mismo. Sobre este concepto, tan traído y llevado en nuestros tiempos, hace Suárez indicaciones que no satisfarán, sin duda, a los críticos de hoy, pero que a nosotros nos harán penetrar más y más, según nos lo hemos propuesto, en el alma de la obra de Suárez a través de su personalidad.

Para él, filosofía cristiana dice tanto como filosofía sierva, o *ancilla* de la Teología. Este criterio de servicio no sólo ha regido la selección de los problemas por desarrollar en las disputas, sino que también ha influído, y mucho, en la solución dada a los problemas, inclinando positivamente al filósofo cristiano en favor de la que mayores servicios prestara a la piedad y a las doctrinas reveladas, pero siempre desde fuera, sin inmiscuirse en los métodos propios y perfectos de la filosofía. Por esta misma razón se permite Suárez interrumpir el proceso del pensamiento filosófico para intercalar, aunque sin detenerse con exceso, cuestiones teológicas, que como con el dedo fuesen señalando al filósofo cómo han de adaptarse los principios metafísicos para corroborar las verdades teológicas (32).

---

(31) «Intellexi semper, operae pretium fuisse, ut antequam Theologica scriberem commentaria (quae partim iam in lucem prodiere, partim collaboro, ut quam primum, Deo favente, compleántur) opus hoc, quod nunc, Christiane Lector, tibi offero, diligenter elaboratum praemitterem. Verum iustas ob causas lucubrationes in tertiam D. Thomae partem differre non potui, easque primum omnium praelo mandare oportuit. In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret, ac requireret: adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae metaphysicae suum quasi locum, ac sedem darem, vel potius restituerem. Et quamvis in eo opere elaborando diutius immoratus fuerim, quam initio putaverim, et quam multorum expostulatio, qui Commentaria illa in tertiam partem, vel (si sperari potest) in universam, D. Thomae Summam perfecta desiderant: tamen suscepti laboris nunquam me poenitere potuit, confidoque, lectorem sententiam mean, vel ipso adductum experimento, comprobaturum.» *Disp. Met.*, ib. cfr. ib. Provem.

(32) «Ita vero in hoc opere Philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam, nostram philosophiam debere Christianam esse,

Bajo este aspecto podrán los críticos apreciar como dañoso, o menos beneficioso, respecto de la pura especulación, el proceso original de estas disputas. Pero bajo otro ha determinado él uno de sus valores más preciosos y de mayor trascendencia en la historia de la filosofía. En este punto fué Suárez plenamente consciente del paso que daba y de la innovación que introducía, consignándola y razonándola desde el prólogo mismo del primer tomo.

Asegura Suárez que siempre había concedido importancia singular, para comprender y penetrar las cuestiones, al método que se empleara en investigarlas y exponerlas. Teniendo que trazar una construcción filosófica con un fin específico, el de fundamentar, coordinándolos sistemáticamente los principios metafísicos necesarios para su producción teológica fecundísima, parecíale que, metido en los carriles tradicionales de los expositores aristotélicos, no habían de tener logro sus aspiraciones. De atarse al texto de Aristóteles para irlo comentando como tantos otros, sólo incidentalmente y al azar encontraría huecos aptos para colocar allí los temas que necesitaba, a cambio de mil menudencias y cuestiones sin importancia, que consumirían su atención, robándosela a la teología. Suárez necesitaba doctrina filosófica coordinada en unidad sistemática, desarrollada con método apto, lo suficientemente amplia y profunda para que esclareciera y pusiera ante los ojos del lector, como en vasto panorama, pero de luminosa armonía, cuanto fuere menester investigar y conocer acerca del objeto de esta ciencia metafísica (33).

---

ac divinae Theologiae minihtram. Quem mihi scopum praefixi, non solum in quaestionibus pertractandis, sed multo magis in sententiis, seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati, ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur. Eamque ob causam, philosophico cursu nonunquam intermisso, ad quaedam Theologica diverto, non tam ut illis examinandis, aut accurate explicandis immorer (quod esset abs re, de qua nunc ago) quam ut veluti digito indicem lectori, quanam ratione principia Metaphysicae, sint ad Theologicas veritates confirmandas referenda, et accommodanda.» Ib.

(33) «Et quoniam indicavi semper magnam, ad res intelligendas ac penetrandas, in methodo convenienti inquirendis, et indicandis vim positam esse, quam observare, vix aut ne vix quidem possem, si, Expositorum more, quaestiones omnes, prout obiter, et veluti casu circa textum Philosophi occurrunt, pertractarem: idcirco expeditius et utilius fore censui, servato doctrinae ordine, ea omnia inquirere, et ante oculos Lectoris proponere, quae de toto huius sapientiae obiecto investigari, et desiderari poterant.» Ib.

Estas apremiante intenciones metódicas determinaron la característica individual y original de las disputas; Suárez las organizó en un cuerpo de doctrina compacto y único y prescindió de una vez de los andadores aristotélicos, si bien, por consideración a los posibles deseos de sus lectores, acostumbrados a estudiar la filosofía en los libros aristotélicos, y por respeto a la autoridad del Estagirita, creyó todavía útil redactar un sucinto compendio de la metafísica, que, a manera de índice, reuniera en torno a los libros aristotélicos las doctrinas expuestas en las disputas. La unidad lograda por el Eximio Doctor fué magnífica y ejemplar para la posteridad, capaz de acreditar por sí sola, acuñada como estaba con el sello de originalidad, de gigantesco al talento que la concibió y realizó. Suárez aúna en un proceso continuado y ordenado toda la metafísica, sin parcelarla en general y especial, en teorética y práctica, en ontología y teodicea, en psicológica y cosmológica, aunque no incluyó dentro de ella el estudio del alma espiritual, reservándolo para la filosofía natural, de la que era propiedad y corona ese tratado.

El peso formidable de esta magnífica construcción, sólida, armónica y distinguida, pronto se impuso a la tradición escolástica. Su aparición implica la desaparición casi total y radical de los comentarios aristotélicos, aunque todavía se ilumina el espacio de la historia de la filosofía con los fulgores casi crepusculares de los conimbricenses, de los complutenses, tanto Dominicos como Carmelitas, de los Colegios de San Cirilo y Santo Tomás, respectivamente, de un Araujo y de un Silvestre Mauro. Surge, en cambio, de la nada la era fecundísima de los cursos filosóficos, exposiciones sistemáticas y ordenadas, autónomas e independientes en cuanto a la forma externa, de Aristóteles, que desenvuelven metódicamente las doctrinas escolásticas según todas sus partes. Puede afirmarse que, iniciado este estilo poco después de Suárez y por influjo suyo, ha dominado plenamente los siglos que corren desde el XVII. Son legión los filósofos así dirigidos por Suárez: lo mismo de la Compañía de Jesús, que de la Orden de los Predicadores, que de la Descalcez Carmelitana y otros, sean de escuelas sistemáticas, sean independientes.

Si Suárez ha logrado dominar así, en cuanto a la forma ex-

terna, sobre la filosofía escolástica posterior a él, debe reconocerse también en esa unidad la razón fundamental del singular aprecio que por él muestran filósofos no católicos, como un Arturo Schopenhauer, que a las disputas suarezianas las califica de compendio auténtico de la Sabiduría escolástica, en el que es dado reconocerla mucho mejor que en las difusas charlas de profesores alemanes, quintaesencia, según la expresión del mismo Schopenhauer, de toda necedad y aburrimiento (34).

La gran obra que como incidentalmente nació del diminuto germen de un opúsculo sobre cuestiones abstractísimas, puramente metafísicas, y que luego adquirió cuerpo y se desarrolló en 54 disputas, que llenaban dos grandes volúmenes de 698 y 728 páginas, respectivamente, destinados a provocar una madurez filosófica fecundísima en ubérricos frutos, cosechados a través de estos tres siglos, era, al parecer del gigante que la engendró, una obra todavía incompleta. En sus últimos años sentíase Suárez agotado, y solicitaba de los Generales Aquaviva y Vitelleschi la ayuda del P. Perlín, que por entonces trabajaba en el Perú. Meses antes de morir, en enero de 1617, escribía al P. Vitelleschi rogándole de nuevo le concediera la ayuda de dicho Padre, ya que se sentía demasiado avanzado en edad para terminar todos los trabajos que tenía ya iniciados y para dejar una filosofía que correspondiera a su teología (35). Así puede llegar a desarrollarse una semilla insignificante arrojada en un surco fecundo al calor de un sol genial.

---

(34) Respecto a los últimos aspectos, bástenos con referirnos al magnífico estudio, el mejor de los de conjunto, sobre la Metafísica de Suárez, hecho por M. GRABMANN, capacitado como pocos, o ninguno, para apreciar todo el valor de esta obra: *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, publicado en *P. Franz Suárez, S. I., Gedenkblätter zu seinen dreihundertjährigen Todestag*. Innsbruck, 1917, ps. 29-31.

(35) Cfr. SCORRAILE: Op. cit. T. II, L. IV, ps. 226-8, y L. VI, ch. I, p. 413.

V

LA PERSONALIDAD DE SUAREZ A TRAVES DE ESTE OPUSCULO

Antes de terminar séanos lícito resumir como en conclusiones los puntos salientes de nuestro estudio y sus consecuencias.

Por de pronto hemos podido comprobar la existencia de un opúsculo suareziano enteramente desconocido hasta ahora. Hemos averiguado su título, hemos reconstruído su esquema y hasta hemos logrado llenarlo con las disputas XXXI y XXXIV de las metafísicas, a las que Suárez mismo nos remitió desde la edición salmantina de su primer tomo de comentarios a la tercera parte de la *Suma* de Santo Tomás.

Este hecho, a nuestro parecer, es enteramente cierto. De él se desprenden a las inmediatas dos consecuencias de relativa importancia, que justifican el que hayamos consagrado todo este estudio a un punto por lo demás secundario. El hecho de que Suárez, desde el primer momento de su producción científica, se viera forzado a tratar como cuestión básica las nociones de esencia, existencia y subsistencia, las realidades que a ellas en el orden físico corresponden y su mutua correlación, nos incita a pensar que en su concepción metafísica no los consideraba como doctrinas accesorias, discutibles con indiferencia y encuadrables dentro de cualquier opinión. Suárez veía implicados en esas cuestiones problemas metafísicos centrales; tal era, por ejemplo, delimitar exactamente y en sus últimos elementos el sér de la criatura, señalando concreto y definido el punto mismo divisorio del sér increado y del sér creado; punto éste de tanta mayor trascendencia cuanto que la primera principal dimembración y fundamental del sér común es, en la metafísica de Suárez, el de sér increado y sér creado.

Además, dentro de la constitución metafísica perfecta del sér adquiere en Suárez relieve su teoría sobre la subsistencia; no podrá estudiarse a fondo la doctrina de Suárez sobre la esen-

cia y existencia, ni será posible establecer un parangón de ella con la explicación de la escuela tomista, si antes no se ha descubierto toda la amplitud y profundidad de la trama metafísica que la subsistencia suareziana implica; trabajo éste que, a nuestro humilde parecer, no se ha realizado todavía hoy, después de siglos de enconadas discusiones. Y si observamos que la subsistencia, en su perfección de personalidad, es el punto de arranque y convergencia del mundo moral, y que por ella se consuma en el hombre su mayor dignidad y valor, a saber, su semejanza con Dios hasta el grado de ser su verdadera, aunque imperfecta, imagen, semejanza ésta que implica relaciones peculiarísimas con Dios y con los hombres, de las que emana dentro del mundo moral el mundo social, entonces habrá que confesar que tuvo razón Suárez al detenerse desde el primer momento a explicar y razonar su mente en lo que iba a ser cielo de su mundo metafísico.

Otro fruto inmediato del hecho comprobado ha sido el de fijar con exactitud los primeros pasos dados por Suárez para alcanzar la cumbre de su producción filosófica. Aun cuando en principio fuese él partidario de comenzar asentando una base filosófica, y principalmente metafísica, antes de lanzarse a la producción teológica, el hecho fué que, compelido por circunstancias extrínsecas, hubo de comenzar por esta última, proponiéndose entreverar con las disputas teológicas las cuestiones filosóficas necesarias según los casos, esperando salir así airoso en los problemas que se le presentaran. La experiencia le disuadió de su empeño. A las pocas disputas vió la imposibilidad de continuar con tal método, y hubo de redactar un opúsculo filosófico; y a los poquísimos años, lo que inicialmente fué intercalar un opusculito en la redacción de una serie de disputas, se transformó en intercalar toda una obra voluminosísima en una serie de volúmenes teológicos, cuya cuantía iba aumentando con pasmo de cuantos examinaban su contenido. Hemos podido también comprobar con certeza las fases de este proceso.

Y éste es el punto en que pisamos terreno aptísimo para sondear en las profundidades de la personalidad del Doctor Eximio; hasta ahora habíamos recorrido sólo la superficie de sus obras.

Tal como hemos visto obrar a Suárez en los albores mismos del alumbramiento de su gran obra filosófica y teológica, tenemos que decir que su mente, desde un principio, había tenido claramente dibujado, en su conjunto, un caudal de ideas filosóficas básicas, coordinadas en sistema compacto de perfecta unidad; y que no pudo menos de ajustarse fielmente a esos principios fundamentales en toda su producción científica, apelando a ellos como a decisivos, razonándolos a conciencia cuando lo demandaba la ocasión y siempre presentándolos perfectamente armonizados entre sí y entrelazados en apretada malla que aprisionaba toda su construcción científica.

De no ser así, y suponiendo a un Suárez que, sin principios fijos coherentes y universales, se lanzara al azar a la *Suma* de Santo Tomás para, a propósito de cualquier frase suya mal comprendida y desencajada de su unidad orgánica, ir derramando y sembrando a voleo ideas inconexas y deduciendo sin saber cómo ni para qué conclusiones más o menos fecundas, entonces no se explica, por una parte, su conducta inicial; a saber: no se explica que a cada momento tuviera que estar interrumpiendo el discurso teológico para dar cabida como a justificantes a explicaciones filosóficas; no se explica que consagrara desde un principio un opúsculo a una cuestión puramente metafísica y se atuviera luego inflexiblemente a las doctrinas en él expuestas; ni que optara, por fin, por dejarlo todo y dedicarse totalmente a la filosofía, y que, en tiempo relativamente brevísimo, produjera esa obra ingente, ante la que han quedado asombrados tantos sabios y de la que un crítico de la talla y ponderación de Grabmann ha afirmado que es una exposición sistemática de la *Metafísica*, la más completa que existe (36).

No se explica, por otra parte, y esto es mucho más grave, toda la obra teológica de Suárez. No es posible separar en él al filósofo y al teólogo, ni permitirse toda clase de alabanzas en favor del teólogo, para así podérselas escatimar, y aun negar, con tanto mayores visos de imparcialidad al filósofo. En Suá-

(36) «Die Disputationes Metaphysicae des Suárez sind wohl die ausführlichste systematische Darstellung der Metaphysik, die es überhaupt gibt.» Loc. cit., p. 42.

rez no hubo más que un hombre, y todo el hombre produjo su gran obra; si fué un gran teólogo, necesariamente fué un gran filósofo, y particularmente metafísico; y si no fué filósofo, si no pudo su talento concebir una unidad metafísica del mundo natural y del sobrenatural, tampoco fué un gran teólogo, dada la concepción que de las relaciones mutuas entre filosofía y teología le hemos visto exponer. Suárez, como todo hombre, tuvo sus deficiencias, y tendría sus vacilaciones en detalles de aplicación, como las tuvieron Santo Tomás y San Agustín, y nadie podrá menos de llamar a boca llena gigantescas las figuras de estos dos colosos de la ciencia cristiana. Pero, a pesar de ello, la mole de la construcción sistemática suareziana está firme y en pie por su propio peso y por lo compacto y completo de su trabazón ideológica.

Con este aspecto de la personalidad de Suárez va íntimamente compenetrado otro, el de su eclecticismo. Nadie niega amplitud vastísima a la especulación suareziana, sea teológica, sea filosófica; y todos se sienten agobiados ante las proporciones que en Suárez toman las cuestiones, y tal vez no todos se sienten con ánimos para arremeter a fondo con su lectura profunda, y pretenden justificarse de su propia insuficiencia achacando difusión a Suárez. Dada la formación crítica y positiva recibida por Suárez en Salamanca y su lealtad científica y humana para con los hombres que antes que él estudiaron los puntos que él se proponía; dado el respeto que a las opiniones de ellos le infundía su educación noble y cristianamente humana, este hombre del barroco tuvo que estudiar, proponer y considerar con detención la historia de los problemas, examinándola y proponiéndola con minuciosidad en el detalle y con grandiosidad en el conjunto. Suárez, con todo, no es ecléctico, si por tal se entiende al hombre que en cada momento científico adopta una postura, la más cómoda, para salir del paso y escabullirse de las angustias intelectuales, sin tener en cuenta principios inmutables o posiciones ya adoptadas. Eclecticismo en Suárez, y de nuevo nos inspiramos en Grabmann, vale tanto como personalidad, independencia y originalidad; es progreso de construcción y formación con materiales procedentes tal vez de canteras varias, es innovación y a la vez conservación tradicional, un *ve-*

tera novis augere, sometiéndose, sí, de corazón y de mente al magisterio de Santo Tomás, pero con la misma noble independencia y dignidad con que el Aquinate se sometió a sus maestros: a San Agustín en Teología, a Aristóteles en Filosofía (37).

J. Iturrioz, S. J.

Facultad Filosófica de Oña (Burgos).

(37) «Aus dieser kurzen Gegenüberstellung... lässt sich ersehen... dass dieser Eklektizismus vielmehr ein Weiterbauen und Weiterausbilden, ein Vetera novis augere anstrebt. Man wird sagen dürfen, dass das Verhalten des Suárez zu der vorangehenden Spekulation methodisch der Stellungnahme des Hl. Thomas zu seinen Vorlagen gleicht, nur dass die aristotelisch-augustinische Synthese des Doctor Angelicus noch geschlossener und einheitlicher erscheint und die Verschiedenheit der Baumaterialien dank eines unvergleichlichen architektonischen Talentes weniger hervortreten lässt. Dem Eklektizismus des Suárez ist eine weiterstrebende Selbständigkeit, aber zugleich ein konservativer Zug einen.» Loc. cit., ps. 64-65.

Un eco de los Padres españoles en el siglo XI

Lejos de España, y a la distancia de varios siglos de aquellos que con razón llamamos Padres de la Iglesia española, brilla en el siglo XI, nimbada por las brumas del norte, la figura del obispo Burcardo, cuyo nombre ha sido inmortalizado, más que por la reconstrucción de las murallas de Worms, por su famoso *Decretum*. Es el Decreto un verdadero manual de teología, de derecho canónico y de liturgia, con el cual quería amaestrar el celoso obispo a sus clérigos en el desempeño del sagrado ministerio. Los veinte libros de que consta el Decreto, escrito entre 1007 y 1014, forman un vistoso mosaico, donde las palabras de la Escritura alternan con las mejores sentencias de San Jerónimo, San Agustín, San Ambrosio, San Benito, San Basilio, San Gregorio el Grande y San Isidoro; y el esplendor de los cánones apostólicos y las decretales pontificias, y hasta los dichos de ermitaños como Pemenes, se entremezclan con los textos de los concilios germánicos, galos, españoles, africanos y orientales, y con las prescripciones de Penitenciales, como el Romano, el de Teodoro y el de Beda (1).

Si hemos de creer a las indicaciones del mismo Burcardo, un buen número de estos cánones o capítulos, *centenar y medio, aproximadamente*, están tomados de fuentes españolas. Y a esos,

---

(1) El texto del Decreto de Burcardo se encuentra en ML 140. 537-1058. Para la vida y bibliografía acerca de Burcardo, puede consultarse: G. ALLEMANG, *Burchard de Worms*, en el *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, 10 (1938) 1245-1247.

como vamos a ver en seguida, todavía hay que sumar algunos fragmentos más.

En el libro diecinueve, que es el más célebre de todo el Decreto, por haber sido tal vez el Penitencial más difundido durante la Edad Media (2), al llegar al apartado cuarenta y cuatro nos encontramos con el siguiente epígrafe: *Quod anima, multis gentibus nobilior, sit deflenda, et multis urbibus pretiosior; quodque non sit desperandum de venia.* (*Excerptum de libro Ioannis Constantinopol. ad Theodorum, cap. 59.*) Y a continuación se transcribe un largo y vibrante capítulo, que hemos logrado identificar con el comienzo de la primera carta o exhortación de San Juan Crisóstomo a Teodoro, intitulada: *Ad Theodorum lapsum paraenesis prior, vel de reparatione lapsi* (3).

El capítulo siguiente reza de esta manera: *Quod nullus a consolatione vulnerati fratris se subtrahere debeat.* Y se añade esta graciosa indicación de fuentes: *Item Ioannes Constantinop. ad eundem Theodorum de lapsu Bacharii, capite 60.* Pero los párrafos siguientes, contenidos bajo este título, ya no son del Crisóstomo, sino que pertenecen al escritor español Baquiario, cuyo nombre se introduce tan curiosamente, *de lapsu Bacharii*, en el epígrafe anterior. Efectivamente, si comparamos el capítulo cuarenta y cinco del obispo germánico con el librito *De reparatione lapsi*, de Baquiario, compuesto a principios del siglo V, y posterior por consiguiente en unos treinta años al homónimo del Crisóstomo, tenemos una correspondencia casi absoluta. No sabemos qué texto manejó Burcardo; anotamos, sin embargo, con letra cursiva las variantes por él introducidas res-

(2) Este Penitencial de Burcardo, el más importante de todos los Penitenciales a partir del siglo noveno, es conocido con los nombres de *Corrector* o *Medicus*. Una señal de que también circuló por España son los tres manuscritos de que tenemos noticia: dos de El Escorial y otro tercero de la Biblioteca Nacional (Ms. 6367), fechado en el año 1105. Léase nuestro artículo *Los Penitenciales españoles*, en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, 16 (1941) 73 ss.

(3) MG. 47, 277 ss. Adviértase la semejanza de este título con el de Baquiario: *Ad Ianuarium liber de reparatione lapsi.* La ocasión y el argumento de los dos libros son muy parecidos. Según R. BEER, *Die Handschriften des Klosters Santa María de Ripoll*, Viena, 1907-8, 1, 96 ss., y 2, 10 ss., en el Ms. 151 de Ripoll existe un tratado *De reparatione lapsi*, a nombre de Juan Crisóstomo. ¿Será efectivamente el libro del Crisóstomo a Teodoro?

pecto de Gallandi-Migne, pues quizás pueda tener algún interés para una futura edición crítica del monje gallego.

BURCARDO, *Decreto*, 19, 45 (ML 140, 993): Ubi est misericordia christianae religionis, quam magister noster sacrificio docuit esse meliorem? Ecce iacet frater ab hoste percussus, adhuc forsitan *palpitans*, et vos *quasi* sine vulnere *revertimini*, nec consolationem *plagae illius deferre tentatis?* Nolite esse sine formidine, fratres; fortiorem percussit inimicus, ut *facilior ei aditus esset ad reliquos*. Ut quid *ergo* spernitis vulneratum, *aut sicut putatis et mortuum?* Melior concubina *Saul* filia Resfa, quae corpora defunctorum quos David pro Gabaonitarum ultione percusserat, eo usque accincta sacco, hoc est, cilicio, custodivit, donec eis roraret aqua de caelo, id est, donec pro venia eorum misericordiae caelestis *scintilla défluxerat*. Melior fuit ille Iudas Machabaeus, qui etiam pro mortuis fratribus orationem credidit esse faciendam, quos *damnata* de *Lamnia* civitate idolorum dona prostraverant. Ut quid, rogo, medicus noster inter librorum suorum loculos tot *constituet* genera pigmentorum? Si nihil est *ex emplastris* eius quo sanari possit vulnus quod *percussit* inimicus; et, si placet, aperiamus scholam *medicinae nostrae*, et *a* principio canonis vulnerum ac medicaminum species perquiramus. Ecce in ipsius introitu scholae occurrunt illi *seminis carnalis auctores*, qui venenato serpentis dente percussi, non statim *poenae* mortis addicti sunt, sed *eiecti* de

BAQUIARIO, *De reparatione lapsi*, 2-3 (ML 20, 1038-9): 2. Ubi est misericordia christianae religionis, quam magister noster sacrificio docuit esse meliorem? Ecce iacet frater ab hoste percussus: forsitan palpitat; et vos quia sine vulnere revertiminī, ne consolationem quidem plagae ipsius deferri tentastis. Nolite esse sine formidine, beatissimi tratres: fortiorem percussit inimicus, ut celerior postmodum ei fieret aditus ad reliquos. Ut quid, rogo, spernitis vulneratum, aut sic putatis esse mortuum? Melior fuit concubina Saulis filia Respha, quae corpora defunctorum quos. David pro Gabaonitarum ultione percusserat, eo usque accinctà sacco, hoc est, cilicio, custodivit, donec eis roraret aqua de caelo, id est, donec pro venia eorum misericordiae caelestis stilla deflueret. Melior ille Iudas Machabaeus, qui etiam pro mortuis fratribus orationem credit esse faciendam, quos furata de Iamnia civitate idolorum dona prostraverant. 3. Ut quid, rogo, medicus noster inter librorum suorum loculos tot constituit genera pigmentorum, si nihil est ex omnibus emplastris eius, quo sanari possit vulnus quod inflixit inimicus?... Et, si placet, aperiamus scholam medici nostri, et ea (?) principio canonis vulnerum et medicaminum species perquiramus. Ecce in ipsius introitu scholae occurrunt illi duo auctores seminis carnalis, qui, venenato serpentis dente percussi, non sta-

paradisi deliciis, id est, de Ecclesiae libertate et sacri communione *ministerii.*

tim perpetuae poenae mortis addicti sunt; sed deiecti de paradisi deliciis, id est, de Ecclesiae libertate et de sacri communione mysterii...

Como habrá podido apreciarse, las variantes no son puramente literales, sino que afectan al matiz del pensamiento. Nótese cómo se altera la puntuación a partir de la cláusula *Ut quid, rogo, medicus noster...*, con la consiguiente modificación de las ideas.

Parecidas diferencias hallamos en el capítulo cuarenta y seis, que Burcardo intitula *De eadem re* y que atribuye al mismo Juan Constantinopolitano (*Item eiusdem*).

Decreto, 19, 46 (ML 140, 993-4): Unde vides *quia sic* peccati contagione maculamur. Ne quaeso, beatissime *mihi*, fratrem nostrum in *profundum* putei sub iniqui principis potestate demersum, *desperationis lapidibus* obruamus. Imitemur illum Aethiopem, qui sanctum Hieremiam in *lacu* ab iniquo rege demersum, assumptis triginta hominum auxiliis, et *missis* ad eum pannis et funibus *veteribus*, liberavit. Facilis *ne esto* ad lapsum, ruinamque miserorum. Porrige *manum* iacenti fratri, qui confusus pudore peccati, nec erigere se, *aut* oculos audet attollere. Comple legem *Mosi. Cecidit* asinus *fratris* sub pondere, hoc est, caro *evicta* peccato, acclina te, et *humilia*, et subleva de ruina. Quid erubescis coniungi homini peccatori? Respice illum qui dicit: Noli nimium esse iustus. Magister noster, a latronibus vulneratum, non solum cura dignum iudicat, verum etiam ad stabulum suum et ovile *perduxit*. Et tu er-

De rep. lapsi, 5. 6. 9 (ML 20, 1041-2, 1045): 5. Unde vides quod sicut peccati contagione maculamur, ita expulsione eius abluimur. 6. Ne quaeso, beatissime, fratrem nostrum in profundo putei sub iniqui principis potestate demersum, lapidibus desperationis obruamus. Imitemur illum Aethiopem, qui sanctum Ieremiam in lacum ab iniquo rege demersum, assumptis triginta hominum auxiliis, et demissis ad eum pannis et funibus, liberavit. 9. ...facilis est ad lapsum ruinamque miserorum: Porrige manum tuam iacenti fratri, qui confusus pudore peccati, nec erigere se, nec oculos audet attollere. Comple legem Moysi: Si ceciderit asinus fratris tui sub pondere, hoc est, caro victa peccato, acclina te, et humilia te, et subleva de ruina. Quid erubescis coniungi homini peccatori? Respice illum qui dicit: Noli nimium esse iustus. Magister noster, a latronibus vulneratum, non solum cura dignum iudicat,

go collige fratrem, quem diabolus latro percussit. *Consigna* stabulario, *id* est, *beato* episcopo, qui, si quid in eo impenderit, amplius a Domino consequetur.

verum etiam ad stabulum suum et ovile restituit... Et tu ergo collige fratrem, quem diabolus latro... percussit; assigna stabulario, hoc est, B. episcopo, qui, si quid in eo impenderit, amplius a Domino consequetur.

La sentencia de Burcardo, *Facilis ne esto ad lapsum ruinamque miserorum*, apenas se entiende. Y es que aquí se pasa del capítulo sexto de Baquiario al noveno, empezando por esas palabras, que son el final de este parrafito, bien claro y transparente: Lubrica est via saeculi huius, glaciali iniquitate constricta; quam cum modicae concupiscentiae calor solverit, *facilis est ad lapsum ruinamque miserorum.*

El capítulo cuarenta y siete de Burcardo, que también está encabezado por las mismas palabras que el anterior, *De eadem re*, y que también se cree pertenecer a Juan de Constantinopla (*Item idem*), corresponde a cláusulas de los apartados diez y once del *De reparatione lapsi.*

Decreto, 19, 47 (ML 140, 994): Evangelicus sermo *dixit:* Si peccaverit is te frater tuus, corripe eum solus. Si te audierit, lucratus es eum, et *cetera* quae continet sermo praecepti. *Vide* quid dicit. Ne exhilarentur filii incircumcisorum. Filii enim incircumcisorum *sunt homines saeculi*, in *praeputii* sui errore et gentilitate viventes. Hi ergo *exhilarentur*, cum audiunt ruinam militis Christi. Peccatum *igitur* celetur, et *adhibeatur emendatio.* Nos *enim* consolationis linteamina, et caelestis spei pigmenta tribuamus. Ipse autem *infra* sepulcrum secreti sui *confessus* peccati pudore *contineatur*, ubi conscientiae verme laceretur; qui totas in eo

De rep. lapsi, 10-11 (ML 20, 1.046-7): 10. Nonne huic praecepto cohaeret etiam ille evangelicus sermo qui dicit: Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum solus; quod si te audierit, lucratus es eum; si autem non te audierit, adhibe tecum duos vel tres testes, et reliqua quae continet sermo praecepti. Vides ergo quid dicit: Ne exhilarentur filii incircumcisorum... Filii enim incircumcisorum qui sunt nisi homines huius saeculi, in peccati sui errore et gentilitate viventes? Hi ergo exhilarantur cum audiunt ruinam militis Christi... 11. Peccatum eius celetur et auferatur e medio. Nos autem consolationis linteamina et caelestis spei pigmenta

obligat putredines peccatorum, donec nullum ex se fetorem famae turpis emittat.

tribuamus; ipse autem intra sepulcrum secreti sui, confusus peccati pudore contineat se; ibi conscientiae, suae verme laceretur, qui totas in eo putredines peccatorum consumat, donec nullum ex se fetorem famae turpis emittat.

Finalmente, en el capítulo cuarenta y ocho todavía se vuelve sobre el mismo tema, *De eadem re;* mas aquí se dice de nuevo expresamente que las sentencias están tomadas *ex epist. Ioannis Constantinopol. ad Theodorum.*

Decreto, 19, 48 (ML 140, 994): Qualiter, rogo, de misericordia Domini possumus desperare, qui etiam Pharaonem arguit, quare nequaquam poenitere dignatus sit, dicens: Brachia Pharaonis regis Aegipti contrivi, et non est deprecatus ut daretur in eo sanitas, et redderetur ei virtus ad comprehendendum gladium. Salomon ille mirabilis, qui meruit *astitrici* Dei, hoc est, sapientiae *Dei* copulari, in alienigenarum incurrit amplexus, et *vinculis* libidinis *laqueatus*, etiam sacrilegii *horrore* se polluit; *quia* simulacrum *Cathmos* Mohabitico idolo fabricavit. Sed *quia* per *propheticam vocem* culpam erroris agnovit, *numquam* misericordiae caelestis extorris est. At forsitan dicas: *In neutro Testamento* lego *neque* eum poenituisse, neque misericordiam consecutum.

De rep. lapsi, 11-12 (ML 20, 1048): Qualiter, rogo, de misericordia Domini possumus desperare, qui etiam Pharaonem arguit, quare nequaquam poenitere dignatus sit, dicens...: Brachia regis Aegipti contrivi; et non est deprecatus ut daretur in eo sanitas, et redderetur ei virtus ad comprehendendum gladium. 12. Salomon ille mirabilis, qui meruit adsistrici Dei, hoc est, Sapientiae copulari, in alienigenarum mulierum incurrit amplexus; et vinculo libidinis illaqueatus, etiam sacrilegii errore se polluit, quando simulacrum Chamos Moabitico idolo fabricavit. Sed qui per prophetam culpam erroris agnovit, numquid misericordiae caelestis extorris est? At forsitan dicas: Nusquam eum in canone lego poenituisse, neque misericordiam consecutum.

Estos son los fragmentos que en el Decreto de Burcardo hay que restituir a Baquiario. El hecho de que el obispo de Worms se los atribuyera a San Juan Crisóstomo nos hizo sospechar primeramente que la *Paraenesis ad Theodorum* fuese también la

fuente común de algunos capítulos del libro *De reparatione lapsi*, de Baquiario; pero el resultado de nuestra búsqueda ha sido totalmente negativo, debiendo confesar la originalidad del monje gallego. ¿Cómo explicar, por consiguiente, esta confusión del prelado germánico? Sin duda que la semejanza del argumento indujo a algún copista o coleccionador de textos patrísticos de la Edad Media a agrupar ambas piezas en un solo libro, poniéndolas bajo el pabellón del nombre más conocido, cual era el del Crisóstomo; pero dejando entrever afortunadamente la paternidad de Baquiario sobre el capítulo sesenta, en aquel equívoco que ya hicimos notar más arriba, cuando añade, *ad eundem Theodorum, de lapsu Bacharii*. Así, pues, el códice manejado por Burcardo, en el cual se contenía el libro a Teodoro de San Juan Crisóstomo, comprendía por lo menos sesenta capítulos. El cincuenta y nueve corresponde, efectivamente, a los primeros párrafos de la *Paraenesis prior ad Theodorum;* el sesenta está integrado por los fragmentos que hemos vindicado para Baquiario. Y ¿los anteriores? No lo sabemos. Tal vez precediera la que conocemos como segunda exhortación al mismo Teodoro; y si esto no basta para llenar tantos capítulos, quizás también las homilías del Santo sobre la penitencia.

* * *

Si para nosotros fué una sorpresa el oír la voz de Baquiario entre las selvas germánicas a las seis centurias de su muerte, no así el tropezar en el mismo decreto con numerosas citas de San Isidoro de Sevilla. Conocido es su influjo en toda la Edad Media. Luz esplendorosa de un siglo bárbaro, esparció los rayos de su saber, no sólo sobre España, sino también más allá del Pirineo, en Francia, Italia, Alemania y hasta en la remota Irlanda.

Por lo que hace a Burcardo, ya Séjourné, en su valiosa monografía acerca del metropolitano de Sevilla (1929), página 456, ha reconocido esta influencia. Poco más tarde escribía G. Villada en su *Historia Eclesiástica de España*, 2-2 (1933), página 221: "El libro veinte de su Decreto contiene siete citas de las *Sentencias*. Un extracto de la misma obra se encuentra tam-

bién en el libro XII, 10; otro, en el XIV, 17; siete, en el XV, 38-43, y cinco, en el XVI, 25-29; en total, veinte citas. A éstas hay que añadir dos extractos de las *Etimologías* en el libro III, 1-93; otro, en el libro IV, 3; otro de la epístola a Leudefredo, en el libro III, y otro de la dirigida a Masona, en el XIX, lo que unido a las citas anteriores hacen 25" (4).

Pero esta lista del P. Villada no agota la materia. A ella hay que añadir algunos fragmentos del libro séptimo del Decreto, capítulos 9, 10 y 28, que están inspirados en las *Etimologías*, 9, 6, llegando a transcribirse el mismo gráfico de San Isidoro acerca de los siete grados de consanguinidad. Los capítulos 31 y 32 del libro once coinciden sustancialmente con el pensamiento de la *Regula monachorum*, 18, 2 y 17, 1. En cambio, los cánones 1, 42; 8, 68; 10, 57-58; 17, 36-37; 19, 81-62, si responden, efectivamente, a pasajes auténticos de San Isidoro, nosotros no hemos tenido la fortuna de identificarlos.

* * *

Juntamente con San Isidoro, bien puede considerarse a San Fructuoso como padre del monacato español. Nada extraño, pues, que Burcardo tomara de él algunas prescripciones de sabor monástico.

El canon 33 del libro undécimo reproduce literalmente una de las leyes de Fructuoso acerca de los monjes excomulgados:

Cum excomunicato nullus loquatur, neque qualibet eum compassione vel miseratione refoveat, neque ad contradictionem vel superbiam confortare praesumat (5).

Hay otro pasaje del Decreto (14, 19) que también se atribuye al prelado bracarense. La letra no coincide con las pala-

(4) Además de las siete citas de las Sentencias en el libro veinte del Decreto, existen allí otras tres, también probablemente del mismo tratado isidoriano. Las otras siete del libro quince están comprendidas entre los capítulos 38 y 43 (bis) ó 44. Los dos fragmentos de las Etimologías, del libro tercero, se encuentran en los capítulos 93 y 141, no en el 1; lo mismo se digá de la otra cita de las Etimologías, en el libro 4, 3 (léase 4, 100).

(5) S. FRUCTUOSO, *Regula monachorum*, 14; *Decreto*, 11, 33 (ML 87, 1106; 140, 866).

bras del capítulo 16 de la *Regula monachorum*, pero sí lo sustancial de la ley. He aquí ambos textos:

Decreto, 14, 19 (ML 140, 891): Si quis ecclesiastica praeditus ordinatione, aut monachus, *repertus fuerit ebriosus*, in pane et aqua tribus poeniteat mensibus

FRUCTUOSO, *Reg. monach.*, 16 (ML 87, 1106-7): ...trium mensium spatio excommunicationis vindictam suscipiens, ...ex hordeacei panis sex unciis, et aquae mensura parvula, sustentandus. *Ebriosus quis si repertus* in coenobio *fuerit*, superiori sententiae subiacebit.

* * *

Rica cantera que proporciona también no pocos materiales al Decreto de Burcardo son los concilios españoles. Después de los sínodos de Toledo, el más citado es el de Elvira; siguen a éste los de Lérida, Tarragona, Gerona, etc.

Por representar el concilio eliberitano la más antigua de nuestras asambleas (c. 300), y por el interés que despierta su carácter rigorista en el campo penitencial, vamos a observar más detenidamente su proyección en el Decreto burcardiano.

En otra ocasión afirmábamos que el concilio de Elvira apenas había tenido resonancia en la antigua literatura eclesiástica (6). Hoy tenemos que rectificar aquella aserción. Aparte de la coincidencia aun literaria que existe entre los cánones 6, 9 y 12 del sínodo de Arlés (314) y los capítulos 39, 25 y 20 de Elvira; y además de la identidad de prescripciones que se observa entre los cánones 4-5, 7, 11, 14, 16, 22 y 62, 56, 15, 73, 53, 46 de esos dos concilios (7), en Sárdica (347), se refirió Osio indudablemente a la asamblea de Elvira y a sus hermanos los obispos españoles que en ella tomaron parte al prescribir en el canon catorce lo mismo que se había determinado en el veintiuno de Elvira (8). Mas esto en definitiva no es de maravillar

(6) *La disciplina penitencial de la Iglesia española en el siglo cuarto.* «Revista Española de Teología», 1 (1941), 358.
(7) ML 84, 239 ss y 305 ss.
(8) ML 84, 120 y 304.

si advertimos que a ambos concilios asistió un buen grupo de españoles, algunos de los cuales habían tomado asiento en los mismos escaños de Elvira.

Más extraño podrá parecer que, algunos siglos adelante, en el Penitencial Silense, coleccionado a lo que creemos durante el siglo VIII, aparezca como una docena de cánones eliberitanos. Sin embargo, ésta es la realidad. Desde el capítulo sexto al undécimo nos encontramos con los cánones 63, 6, 78, 8, 9, 47, 69, 12, 64, 70, 68 y 21 del concilio de Elvira.

Y no termina aquí su influencia. A principios del siglo XI, Burcardo invoca su autoridad nada menos que en dieciocho capítulos. Siete de estos fragmentos (5, 22; 6, 39 y 45; 11, 68; 19, 75, 133 y 155) están falsamente atribuídos al sínodo de Elvira; otro (19, 134) sólo presenta una remota semejanza con el canon 46, que no permite garantizar su dependencia; los restantes, diez, por consiguiente, son auténticos. Estudiemos estos últimos.

El capítulo 132 del libro diecinueve transcribe literalmente el canon 50 de Elvira, tal como lo traen F. A. González y Migne:

Si vero quis clericus vel fidelis cum Iudaeis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstineri, ut debeat emendari (9).

Es curioso que en el Decreto se dé actualidad a la prohibición que se hiciera en Elvira, canon 36, acerca de las pinturas en las iglesias. La única variante que existe en Burcardo es la de *fieri* por *esse*:

Placuit picturas in Ecclesia fieri (*esse*) non debere, ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur (10).

De alguna mayor consideración son las variantes que observamos en los cánones que en seguida transcribiremos. Algunas se pueden explicar por el sólo hecho de que Burcardo tuviera a la vista distintos códices que F. A. González; otras, en cambio, parecen deberse a una nueva redacción, introducida por el

(9) ML 140, 1009 y 84, 307.
(10) ML 140, 678-9 y 84, 306.

obispo de Worms. Entre paréntesis, y en cursiva, anotamos el texto de F. A. González, cuando éste difiere del representado por el Decreto.

Decreto, 6, 19; *Elvira*, cn. 5 (ML 140, 769 y 84, 302): Si qua domina, furore zeli accensa, flagellis (*flagris*) verberaverit ancillam suam, ita ut infra diem tertium (*intra tertium diem*) animam (*cum*) cruciatu effundat, eo quod incertum sit, voluntate an casu, occiderit; si voluntate, post septem annos, si casu, per quinquenni tempora, acta legitima poenitentia, ad communionem placuit admitti. Quod si infra tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem.

Decreto, 9, 14; *Elvira*, cn. 14 (ML 140, 817 y 84, 303): Virgines, quae virginitatem suam non custodierint, si eosdem qui eas violáverint maritos acceperint (*duxerint et tenuerint maritos*), eo quod solas nuptias violaverint, post poenitentiam unius anni reconcilientur (*post annum sine poenitentia reconciliari debebunt*). (*Vel*) si alios cognoverint viros, eo quod moechatae sunt, quinquennio poeniteant, et sic ad communionem accedant (*placuit per quinquennii tempora, acta legitima poenitentia, admitti eas ad communionem oportere*).

Decreto, 9, 63; *Elvira*, cn. 9 (ML 140, 825-6 y 84, 303): Item femina fidelis, quae adulterum maritum reliquerit fidelem, et adulterum (*alterum*) ducit, prohibeatur ne ducat. Si autem (omite *autem*) duxerit, non prius accipiat communionem quam is (*nisi*) quem reliquit de saeculo exierit, nisi forte necessitas infirmitatis dare compulerit.

Decreto, 16, 18; *Elvira*, cn. 74 (ML 140, 912 y 84, 309-10): Falsus testis, prout crimen est (*est crimen*), abstinebitur. Si tamen non fuerit mortis (*mortale*) quod obiecit, et probaverit quod diu tacuit (*non tacuerit*) biennii tempore abstinebitur. Si autem nom probaverit in conventu clericorum (*convento clero*) placuit per quinquennium abstineri.

El rigorismo de Elvira también perdura a través de los tiempos. Apunta en labios de Osio, cuando en Sárdica lanza anatema contra los obispos que pasaban de una ciudad a otra, condenándolos a dura excomunión: *Nec laicam communionem habeat qui talis est... Nec laicam communionem in fine talis habeat* (11); resuena vigoroso en el Penitencial Silense, al reproducir seis cánones de perpetua excomunión, de los trece que re-

(11) *Concilio Sardicense*, cn. 1 (ML 84, 115).

coge el Penitencial (12); y, finalmente, todavía percibimos el eco mal apagado en Burcardo de Worms. Veamos de qué manera.

En dos lugares del Decreto (6, 26 y 27) recoge Burcardo los cánones rigoristas de Elvira 6 y 73, pero para mitigarlos, cambiando la pena de excomunión perpetua por la de absolución a la hora de la muerte. Compárense los dos textos

Decreto, 6, 26 (ML 140, 771): Si quis vero veneficio interfecerit alterum, eo quod sine idololatria perficere scelus non potuit, *nisi in fine impertiendam non esse illi communionem.*

Decreto, 6 27 (ML 140, 771): Delator si quis exstiterit fidelis, et per delationem eius aliquis fidelium fuerit praescriptus vel interfectus, placuit eum *non nisi in fine accipere communionem...*

Elvira, cn. 6 (ML 84, 302-3): Si quis vero maleficio interficiat alterum, eo quod sine idololotria perficere scelus non potuit, *nec in finem impertiendam esse illi communionem.*

Elvira, cn. 73 (ML 84, 309): Delator si quis exstiterit fidelis, et per delationem eius aliquis fuerit proscriptus vel interfectus, placuit eum *nec in finem accipere communionem...*

En otra ocasión (17,51) transcribe el canon 63 de Elvira, aunque introduciendo un atenuante (*vix*), que lo viene a hacer equivalente a los dos anteriores:

Decreto, 17, 51 (ML 140, 931): Si qua mulier, per adulterium absente marito conceperit, idque post facinus occiderit, placuit *vix in fine dandam esse communionem*, eo quod geminaverit scelus.

Elvira, cn. 63 (ML 84, 308): Si quâ, per adulterium absente marito suo conceperit, idque post facimus occiderit, placuit *nec in finem dandam esse communionem*, eo quod geminaverit scelus.

Sólo una vez (9, 62) prescribe terminantemente, lo mismo que el canon 8 de Elvira, la excomunión perpetua; si bien es verdad que todavía se diferencia de Elvira en añadir un agra-

(12) Puede verse el estudio de estos cánones rigoristas en nuestro artículo sobre «Los Penitenciales españoles», ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, 16 (1941), 89, ss. Acerca del alcance de este rigorismo, léase el artículo sobre «Los castigos penitenciales del concilio de Elvira», *Gregorianum*, 22 (1941), 202, ss.

vante que no se encuentra allí, a saber: la voluntad de permanecer en el estado de adulterio:

Decreto, 9, 62 (ML 140, 825): Item feminae quae nulla praecedente causa reliquerunt viros suos, et alteri se copulaverunt, *et in hoc permanere voluerint*, nec in fine accipiant communionem.

Elvira, cn. 8 (ML 84, 303): Item feminae, quae nulla praecedente causa reliquerint viros suos, et alteris se copulaverint, nec in finem accipiant communionem.

Así, pues, el rigorismo de Elvira, cual se refleja en el Decreto de Burcardo de Worms, queda reducido a un solo caso.

SEVERINO GONZÁLEZ, S. I.

Universidad eclesiástica de Salamanca.

Estoicismo y Cristianismo

a) *Preparación del ambiente cristiano.*

La expansión del Cristianismo se hizo a través de las rutas marítimas y terrestres del Imperio Romano, vías de pretores y aventureros, de legiones imperiales y de mercaderes cosmopolitas. Los historiadores han comprendido la importancia que una red de comunicaciones, como la creada por el genio organizador de Roma, tuvo para la difusión de las ideas cristianas, y la han estudiado con el debido interés.

También se ha estudiado, aunque con menos fortuna, el servicio que diversas escuelas filosóficas prestaron al Cristianismo, sirviéndole como vehículo espiritual de la doctrina revelada. La dificultad de la investigación es en este punto inmensamente mayor que en la reconstrucción de las vías romanas, por razones de todo orden más fáciles de adivinar que de precisar. Baste fijarse en las mutuas interferencias de escuelas y de culturas, en las intenciones ocultas e inextricables de quienes las profesaban, en sus mutuas rivalidades y confabulaciones. Añádase la dosis de ignorancia y de mala fe con que vienen contaminados los testimonios de los historiadores antíguos y modernos que nos han transmitido noticias sobre la situación científica del Imperio Romano en los albores de la Era Cristiana, y se podrá inferir la cautela con que debe proceder quien trate de formar un criterio bien fundado para juzgar toda esa inmensa documentación, aunque en medio de sus defectos constituya un tesoro inapreciable.

Lo que no ha sido objeto de la debida diligencia investigadora es el estudio del hombre a quien se tenía que predicar el Evangelio. Se han estudiado, es verdad, las costumbres lícen-

ciosas de la sociedad pagana, pero éstas se practicaban en los centros donde el Cristianismo menos podía entrar: en el circo, en los baños, en los salones y en los antros de los grandes escándalos oficiales y privados. Era lógico que los historiadores comenzaran por descombrar las ruinas materiales para restaurar la superficie social y cultural de la Roma de los Césares. Pero al margen de ese gran mundo que flotaba en la corteza visible de la sociedad, mejor dicho, en los estratos que bajo ella se ocultan, vivieron sin historia millones de seres anónimos, hombres y mujeres de buena voluntad, que pasaron por la tierra sin dejar huellas materiales de su vida. Ese pueblo, autor colectivo de la historia, era el que debía recibir la nueva filosofía para renovar con ella la faz del mundo.

Los mensajeros del Evangelio trataban de conquistar a esa masa, apoderarse de su conciencia, obligarla a una reforma radical de costumbres, intervenir en el matrimonio y en la edución de la niñez, en la elevación de la mujer y del esclavo, transformar las creencias y las normas de la moral y realizar, en suma, la revolución más honda que registra la historia. Para que un forastero desconocido se atreviera a semejante empresa no bastaban las vías de comunicación, ni la elocuencia arrebatadora, ni la erudición filosófica, ni el mismo poder taumatúrgico. Era menester ante todo, por extraño que parezca, un título profesional que encuadrara al advenedizo en alguna categoría conocida para la población; eran necesarios avales acreditativos de su personalidad y solvencia moral; hacía falta una preparación doctrinal mínima para hacer comprensible el mensaje evangélico. Sobre esta base imprescindible de reputación y ambiente, de seguridad y garantía, se podría construir el edificio gigantesco de la nueva filosofía.

Esta labor de preparación estaba ya hecha cuando apareció el Evangelio en la escena pública del Imperio Romano. La Diáspora judía había abierto los primeros cimientos para la Iglesia. El proselitismo hebreo preparó de tal modo al mundo helénico para la predicación cristiana, que Pablo, el Apóstol de los Gentiles (1), se veía precisado a anunciar el evangelio ante todo a

(1) *Act.*, 9, 15; *Gal.*, 1, 16; 2, 7, 8.

los judíos y prosélitos de las ciudades misionadas, auditorio único verdaderamente preparado para comprender la doctrina mesiánica sin preámbulos ni catecumenados. Esta táctica, naturalmente necesaria, correspondía a las instrucciones mismas del Señor (2).

La primera exposición esquemática de los Apóstoles ante la sinagoga era ordinariamente de efectos definitivos. Todos comprendían perfectamente el asunto de la reunión. Los de buena fe aceptaban el Evangelio, y los que lo rechazaban eran completamente conscientes de la actitud que adoptaban; pero los unos y los otros fijaban ante la sociedad gentil el carácter y personalidad de los predicadores evangélicos. Estos se podían presentar fuera del limitado círculo de los judíos, como representantes de la sabiduría mesiánica, que aun sin saber de Moisés y los Profetas podía ser vagamente conocida para los gentiles por su convivencia con los judíos.

Con esto tenemos el primer requisito que era necesario a los Apóstoles en su predicación. Se presentaban como judíos que enseñaban una doctrina salvífica, cuyas promesas tenían un historial antiquísimo conocido en todo el mundo. Eran filósofos judíos universalistas. Pero adviértase que el carácter de filósofos no lo recibían del judaísmo como herencia nacional. El judaísmo se había apropiado esta etiqueta tomándola de un patrimonio común a todos los pueblos dominados por el helenismo para designar con ella la verdad contenida en las Escrituras Sagradas. Hay en este conjunto de hechos tres circunstancias dignas de consideración, que son: 1.°) El ropaje filosófico de la ciencia judía de las Escrituras. 2.°) El paso de esta denominación al Cristianismo; y 3.°) Las causas que motivaron este hecho, que puso en contacto a la ciencia revelada con la ciencia filosófica y muy especialmente con el Pórtico.

La importancia histórica de que el Cristianismo se presentara en el Imperio Romano con una denominación, con un título o una etiqueta definida y connatural se puede medir si se tienen en cuenta las dificultades con que los misioneros de edades pos-

(2) *Act.*, 1, 8.

teriores han tropezado para legitimar su presencia y su actividad apostólica en los pueblos orientales, de cultura análoga a la del Imperio Romano, pero sin una tradición de escuelas filosóficas. Esta tradición la creó el Estoicismo, primera escuela universalista que pretendió instruir a todos los hombres rompiendo con los usos del Peripato y de la Academia, o los Epicúreos, que sembraban sus doctrinas sólo entre las clases más pudientes de la sociedad.

El rey de Bungo en el Japón recibió a San Francisco Javier como embajador de Portugal, la corte de Pekín a Ricci y a Schall von Bell como astrónomos, las tribus salvajes de América a sus misioneros como a hombres buenos que acompañaban a huestes guerreras sembradoras de muerte y espanto, los brahmanes de la India a Nobili como a vástago de una casta brahmánica del Occidente. Este problema fundamental lo encontró resuelto el Evangelio por el carácter judío y bíblico de su predicación y por la índole filosófica con que las Sagradas Escrituras estaban ya catalogadas en el Imperio Romano.

Que el Cristianismo se presentó como filosofía, o mejor dicho, como superación de las filosofías precristianas, es un hecho indiscutible.

Baste recordar cómo San Justino llamaba al Evangelio una filosofía que todos los hombres debían profesar (3). De modo parecido hablan Taciano (4) y Eusebio (5). Clemente Alejandrino añade que "es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que... a un rico el filosofar" (6). En otro lugar identifica a la filosofía con el reino de los cielos (7). Para Gregorio de Nisa es la actuación de la vida (8), y muy especialmente la vida de los cenobitas y anacoretas (9). Para San Agustín es sinónimo de vida cristiana, de contemplación cristiana o simplemente de Cristianismo (10).

---

(3) San Justino: *Dial. c. Tryph.*, 2, 3; MG. 6, 481, A.
(4) Taciano: *Or. ad graec.*, c. 2; ed. Schwartz, p. 23.
(5) Eusebio: *Praep. evangel.*, XV, 3; MG. 21, 1302.
(6) Clemente Alej: *Strom.*, II, 5; MG. 8, 593, C.
(7) San Gregorio de Nisa: *Orat. catech.*, 18; MG. 45, 56, A.
(8) San Gregorio de Nisa: *De virg.*, 23, 46; MG. 46, 405, B.
(9) San Agustín: *Contra Acad.*, II, 2, 5; ML. 32.
(10) Cfr. Arnou: *Platonisme des Pères*, en Dict. de Teol. Cath., t. 12 c., 2262, 921.

Tal era la conciencia que en los primeros siglos se tenía del carácter filosófico del Cristianismo y de la dignidad del filósofo, que un capítulo de acusación contra los filósofos gentiles y contra los mismos emperadores era su falta de filosofía. La apología primera de San Justino apela al título de filósofos que llevan los hijos de Antonio Pío, pidiendo que en efecto juzguen como tales en la causa de los cristianos (11), raciocinio que repite en la segunda apología dirigida al Senado (12). A las mismas escuelas clásicas de los filósofos les recrimina su falta de fidelidad a la filosofía: a los estoicos por no cumplir lo que prometen, y a los demás por el escepticismo de que hacen gala, tomando una actitud incompatible con la filosofía:

«Porque hay quienes llevan nombre y hábito de filósofos sin que hagan nada digno de tal hábito. Y vosotros conocéis a los antiguos, que, opinando y juzgando cosas opuestas, se llaman con el único nombre de filósofos. Y algunos de ellos llegaron a enseñar el ateísmo» (13).

La misma acusación repite en otro paraje posterior (14). Atenágoras apela también como Justino a la filosofía de los emperadores (15) y Tertuliano repite las acusaciones contra la falsa filosofía de las escuelas clásicas (16).

Cuán obvia y connatural fuera esa actitud para los apóstoles y primeros predicadores del Evangelio, puede verse con sólo establecer un parangón entre el concepto bíblico de sabiduría y el concepto de fe de la *Carta a los Hebreos*. Lo que en el *Libro de la Sabiduría* se considera como efecto de la Sabiduría (17) pasa a ser en la *Carta a los Hebreos* efecto de la fe (18), aunque no sin diferencias. Los Apóstoles consideran mayor la ventaja que la verdadera sabiduría de la Cruz lleva sobre la *vana filosofía* (19), que la distancia y superioridad que se atribuyó el

(11) San Justino: *Apol.*, I, 1, 2; MG. 4, 328.
(12) San Justino: *Apol.*, II, 2; MG. 4, 445.
(13) *L. c.*, I, 4; MG. 4, 333.
(14) *L. c.*, n. 7; MG. 337.
(15) Atenagoras: *Legatio*, 2; MG. 4, 895.
(16) Tertuliano: *Ad nationes*, I, 5; ML. 1, 565.
(17) Cfr. *Sap.*, 10-12.
(18) *Hebr.*, 11, 1-40.
(19) *Col.*, 2, 8.

Libro de la Sabiduría sobre las filosofías que tres siglos antes hacían ostentación del saber humano en Alejandría. Es verdad que lo mismo la *Carta a los Romanos* que la *Sabiduría* (20) condenan a los filósofos por los errores cometidos en la ciencia de Dios, pero el Apóstol parece desdeñarse de llamar sabiduría a su predicación, aunque como tal la presente continuamente—recuérdese el discurso de Areópago (21)—, mientras que en la *Sabiduría* el autor inspirado se recrea en todo el libro en cantar himnos de alabanza para la Sabiduría divino-humana. Medio milenio más tarde se expresará del mismo modo en la misma ciudad de Alejandría el segundo escolarca de la escuela de los catequetas, Clemente, al escribir sus obras filosóficoteológicas. Lo mismo los escritores sagrados que los de la Iglesia se sirvieron del ropaje filosófico como de envoltura natural e indispensable para su predicación y propaganda.

Contra estas apreciaciones se podía hacer valer la objeción, muchas veces repetida, de que los cristianos primeros se valieron de la filosofía como de un disfraz para defenderse mejor de la persecución e introducir con más disimulo sus ideas. Aunque así fuera, nada se deduciría de este hecho contra la dignidad de la propaganda cristiana. Pero en realidad la Historia demuestra que el Cristianismo no ha podido consolidarse en ningún pueblo donde haya tenido que penetrar envuelto en disfraces, por legítimos e inofensivos que estos fueran, como el de los misioneros astrónomos, o los de embajadores de cortes cristianas, o el de castas brahmánicas de Occidente. Precisamente a la Estoa debe el Cristianismo el que el concepto de sabiduría y el de filosofía se hubieran hecho patrimonio de todos los hombres buenos, morigerados y religiosos, sin necesidad de que para profesar la filosofía fuera menester cultivar las letras.

Por lo demás, al imputar a los cristianos semejante disimulo, se olvida que el gesto característico de los primeros cristianos era el de una franqueza absoluta e intransigente, única actitud que sabe adoptar el pueblo en cuestiones doctrinales, aun incurriendo a los ojos de las clases elevadas y contempori-

---

(20) *Sap.*, 13, 1-9; *Rom.*, 1, 28.
(21) *Act.*, 17, 22-31.

zadoras en fanática intolerancia. Prescindiendo de estas consideraciones, lo que sí se puede asegurar es que la actitud de franqueza, hasta entonces sólo cultivada por el cinismo y la Estoa, fué elevada por el Cristianismo a la categoría de virtud fundamental. La simulación, aun en grado que a un Antipatro de Tarso le hubiera parecido lícito e irreprochable, comenzó a ser mirada como apostasía y negación de Dios. Esto ocurrió con las tres negaciones de Pedro, que ningún moralista gentil hubiera tachado de falsía y mucho menos de impiedad. Los mártires morían gozosos por su sinceridad en la confesión de la fe, con una entereza que ponía espanto, y el mismo Marco Aurelio explica sólo como una fanfarroncinada epidémica. La expresión empleada por el culto emperador es intraducible al castellano; es la de παράταξις, o actitud de los guerreros que cierran los cuadros, decididos a una resistencia tenaz y heroica con desprecio de la muerte. Actitud de lucha instintiva, que no aparece dominada por una alta motivación filosófica (22). Si estas generaciones de mártires querían pasar por filósofos era porque se tenían por tales, no por disimulo ni por necia afectación. Tertuliano parece ocuparse de la acusación lanzada por Marco Aurelio, cuando escribe:

«Nobis exercendae patientiae non affectio humana caninae aequanimitatis stupore formata, sed vivae ac caelestis disciplinae divina dispositio delegat, Deum ipsum ostendens patientiae exemplum (23).

Esta consideración de Tertuliano va encaminada a demostrar que aun la paciencia cristiana es completamente racional y filosófica. De ello nos hemos de ocupar más tarde. Lo dicho basta para asentar la tesis de que el Cristianismo se presentó ante el mundo pagano bajo la denominación genérica de filosofía redentora de la Humanidad, adoptando un hábito ya familiar en la cultura grecorromana, muy especialmente por el carácter integral y popular que el Estoicismo había dado a su filosofía éticorreligiosa. Tal es el primer servicio prestado al Evangelio por los filósofos del Pórtico.

---

(22) MARCO AURELIO: XI, 3.
(23) TERTULIANO: *De patientia*, 2; ML. 2, 1251.

Tres preocupaciones absorben las energías de los Apóstoles, y muy especialmente las de San Pablo, en el cumplimiento de su misión evangelizadora: la de la propaganda, la doctrinal y la organización de la vida cristiana. El Estoicismo aporta un concurso innegable para la propaganda al facilitar a los Apóstoles la primera presentación del Evangelio como una filosofía eficazmente salvífica. Es el servicio que acabamos de considerar. Para la enseñanza dogmática y moral presta también la Estoa un concurso importante, que ha sido objeto de estudios monográficos, y más o menos indirectamente hemos de tocar también en otros capítulos. El problema que ahora nos interesa es el de la organización de la vida cristiana, preocupación no menos grave que las dos anteriores, que afecta lo mismo a la vida colectiva que a la individual y familiar de los cristianos. Las primeras soluciones para esta gravísima empresa estaban dadas o preparadas por el judaísmo. La liturgia cristiana fué una continuación de las ceremonias de la Ley, con la modificación sustancial de sustituir los antiguos sacrificios por el sacrificio eucarístico. En este punto las influencias del culto grecorromano y de sus filosofías fueron nulas o insignificantes. Mayor fué el influjo que el sistema de organizaciones sociales religiosas y filosóficas ejercieron, así como modelos instructivos del instinto de agrupación como formas legales de vida, que la Iglesia naciente pudo adoptar sin ofensa del pueblo y de las autoridades (24), lo mismo que lo habían hecho las comunidades judías. Pero tampoco aquí pudo tener el Estoicismo ninguna acción especial, fuera de la parte que tuvo en la formación de agrupaciones filosóficas, entre las cuales pudo figurar el Cristianismo.

La acción más importante del Pórtico en la preparación del ambiente cristiano se ha de poner en la organización de la vida particular de cada hombre y en el plan de vida de la familia. Esta preocupación, fundida con la doctrinal y la de la propaganda, se manifiesta en las epístolas paulinas con intensidad

(24) Para el estudio de las asociaciones del mundo helénico pueden verse las obras de ZIEBART, *Das griechische Vereinswesen* (1896) y POLAND, *Gerchichte des gr. Vereinsw.* (1909). Las asociaciones romanas, que tuvieron una vida aún más vigorosa que las griegas, no han sido tan estudiadas. Las escuelas filosóficas, como la Academia y el Peripato, funcionaban como asociaciones.

máxima. La comprensión certera y genial de la economía evangélica le obliga a dar a este aspecto de su actividad una importancia tan grande como a la pureza dogmática y a la eficacia de la difusión del Evangelio. Las tres preocupaciones afloran en el comienzo de la epístola a los Romanos (25): la organización de la familia ocupa gran parte de la primera carta a los Corintios (26), a ella vuelve al dirigirse a los Efesios (27), lo mismo que en las instrucciones pastorales que envía a Timoteo y a Tito (28). No era empresa fácil plasmar la vida cristiana en ambiente pagano. Los cultos paganos habían identificado la religión con la política y con la magia. ¿Qué pudo aportar la Estoa para operar una transformación tan radical como la que necesitaba la vida interna de la unión con Dios?

Desde luego, sería absurdo pretender que el Pórtico hubiera sido capaz de organizar la vida en forma semejante a la que exigía el Cristianismo, o el comparar sencillamente el plan de vida estoica con el que se practicaba entre las familias hebreas verdaderamente piadosas y temerosas de Dios. Lo más que se podía pedir de maestros gentiles era cierta forma externa de piedad y de recogimiento interno, en el que se pudiera conservar el licor divino de las virtudes evangélicas. Ya esto era mucho, y el Pórtico ejerció una acción sumamente propicia para el desarrollo de la vida nueva que venía escondida en la semilla de la predicación apostólica.

El hogar de Séneca ofrecía un retiro acogedor para un creyente. El moralista estoico no sólo le permitía, sino que le aconsejaba un plan de vida alejada del bullicio del mundo. Era lo primero que necesitaba un catecúmeno para que el hombre nuevo de la fe pudiera crecer en su alma. El diálogo *Ad Paulinum, De brevitate vitae*, es un panegírico de la soledad, una exhortación apremiante para el fomento de la vida interior (29). No son menos notables los tres trozos que el filósofo cordobés copia de un estoico de Tarso, Atenodoro, cuyo nombre no sería descono-

---

(25) *Rom.*, 1, 8-32.
(26) 1 *Cor.*, 5-11, 17.
(27) *Eph.*, 4, 17-6, 9; cfr. *Col.*, 3, 18-4, 6.
(28) 1 *Tim.*, 2, 1-15; *Tit.*, 2, 1-3, 11.
(29) Véase especialmente *Ad Paulinum de brevitate vitae*, 19.

cido a su compatriota Saulo (30). Ni es menos insistente la exhortación que por su propia cuenta dirige Séneca a Lucilo, cuando escribe:

«Así es: no cambio de parecer: huye de la compañía de muchos, y aun la de pocos, y aun la de uno. No sé qué compañero recomendarte. Mira en qué estima te tengo: me atrevo a encomendarte a tí mismo» (31).

Aun de sí mismo tiene que huir el hombre. ¿Puede haber consejo más atinado para darse completamente a Dios? Pero Séneca, erudito y sagaz, apunta con acierto insuperable los peligros que se pueden ocultar aun en la misma soledad. Primero, le cuenta una anécdota. El filósofo Crates se encuentra con un joven que pasea silencioso y solitario. Le pregunta qué hace allí solo. "*Hablo conmigo*", le respondió. Crates le repuso: "*Mira bien y ten cuidado, no sea que hables con un hombre malo*" (32).

¿Peligros en la soledad? Los hay y grandes para el que está abatido y triste; para el tímido, para el imprudente, que planea proyectos viciosos y maquina consigo los peligros en que se va a meter. En la soledad brotan a la superficie del alma lo que ocultaban la vergüenza y el temor; allí se exacerban las pasiones (33).

Por lo tanto, el apartamiento no debe nacer de esquivez. Sólo es recomendable para aquel de quien se pueda decir: "Este hombre no es un cualquiera. Este busca la salvación" (34). Ni

---

(30) No se sabe a punto fijo cuál de los Atenodoros es el autor de los tres fragmentos copiados por SÉNECA (*De tranquilitate*, III, 1-8; 7, 2; *Epist.*, 10, 5). En el siglo I a. C. florecieron dos estoicos, uno de Tarso y otro de Kana, junto a Tarso, que pueden ser autores de dichos pasajes. ATENODORO KORDYLION es conocido por haber suprimido en los estoicos antiguos algunos pasajes escabrosos o cínicos (DIÓGENES LAERCIO, VII, 34). Este fué en Roma huésped de Catón el Menor. El otro estoico de Kana, ATENODORO, hijo de SANIÓN, fué maestro de Augusto. Se le conoció en Roma con el mote de *Calvus*. Vuelto a su tierra, vivió en Tarso hasta la avanzada edad de ochenta y dos años (Cfr. ESTRABÓN, XIV, 674).

(31) SÉNECA: *Epist.*, 10, 1.

(32) *L. c.*

(33) Cfr. *l. c.*, n. 2.

(34) *L. c.*, n. 3.

debe ser efecto de la hosquedad natural, sino del amor a la oración:

«Sic loquere, sic vive. Vide ne te ulla res deprimat. Votorum tuorum veterum licet dis gratias facias, aliâ de integro suscipe. Roga bonam mentem, bonam valitudinem asimi, deinde tunc corporis. Quidni tu ista vota saepe facias? Audacter Deum roga. Nihil illum de alieno rogaturus es» (35).

El estilo es de Séneca, pero la doctrina podía ser de un Padre de la Iglesia. Su autor es moralista amante de la vida interna, pero al mismo tiempo se muestra psiquiatra sagaz y solícito que evita todo peligro de perturbación íntima. Aun la vida interior puede ser fomentada con menoscabo del alma, como ocurre a espíritus ariscos, egoístas y huraños que se retiran a ella para desahogar libremente sus pasiones y no para buscar remedio a las dolencias del alma. Séneca, a imitación de Atenodoro, da un consejo definitivo para sortear semejantes escollos.

«Sic vive cum hominibus, tamquam Deus videat. Sic loquere cum Deo, tamquam homines audiant» (36).

El ambiente del hogar estoico no era panteísta. Estaba embalsamado por un profundo respeto a Dios: sólo faltaba Cristo para evangelizar aquella morada. Cierto que era mucho faltar, pero el Estoicismo, lejos de poner dificultades a su entrada, la facilitaba. Quien transigía aun con el burdo ceremonial del paganismo sólo por el ligero valor simbólico de su religiosidad, ¿qué inconveniente había de tener en transigir con la religión cristiana? De hecho, en la proximidad de Séneca florecía el cristianismo, como lo denotan las palabras de San Pablo: "Os saludan todos los santos, especialmente los de la casa del César" (37).

Se podría atenuar el valor de estas consideraciones por la circunstancia de que Atenodoro de Tarso y Séneca de Córdoba no pueden asumir toda la representación del Estoicismo. Se trata de dos autores venidos de las Provincias a la capital. Las

(35) *L. c.*, n. 4.
(36) *L. c.*, *n.* 5.
(37) *Phil.*, 4, 22.

afirmaciones de un peripatético o de un académico no bastan para atribuir una sentencia cualquiera a Aristóteles o a Platón.

Así es cuando se trata de escuelas que han sido fundadas por un pensador. Pero la Estoa era una doctrina cuyo primer origen se pierde en la prehistoria, y una escuela que se nutrió de aportaciones nuevas, siempre dentro de una línea fundamental, aportaciones que procedían siempre del Asia Menor o de regiones de una cultura anterior al helenismo. Por lo tanto, la mayor espiritualización y religiosidad que puede aparecer en autores particulares que se imponen por su autoridad dentro de la escuela, no puede ser considerada como elemento ajeno al patrimonio estoico. En el Pórtico de Atenas y de Roma ocurrió lo que sucedía con el mismo poder del Imperio, que no radicaba en Roma, sino en las provincias, que habían cristalizado en un estado ecuménico. En este sentido podemos afirmar que Séneca y Epicteto constituyen en la Estoa romana autoridades en nada inferiores a Zenón, Cleantes y Crisipo.

Confianza en Dios providente y respeto a Dios personal eran, por lo demás, dos rasgos que apuntaban vigorosos en la religiosidad estoica ya desde sus comienzos, como lo prueba el himno al sol de Cleantes. En las postrimerías de la Estoa, Epicteto y Marco Aurelio, aunque más racionalistas que Séneca, fomentaron una ascética muy semejante a la de sus predecesores. Pero el filósofo cordobés influyó como ninguno, precisamente al alborear la Era Cristiana, en todo el Occidente por la hegemonía filosófica que ejerció en la corte de Nerón. Su religiosidad, como hemos dicho, distaba mucho de la piedad cristológica del Evangelio, pero podía servirla de cubierta protectora contra otras corrientes malsanas de filósofos ateos, escépticos y seudomísticos. Basten, para ilustrar el servicio que prestó el Pórtico a la Iglesia naciente en la organización de la vida íntima de los neófitos, estos pocos datos que pueden ampliarse con todos los estudios hechos sobre la influencia más directa de la moral estoica en la ética de los Padres (38).

---

(38) Véase la obra fundamental de J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (München, 1933), con la inmensa literatura recogida por el autor

No era menos importante ni menos necesaria la acción preliminar que el Evangelio necesitaba en la organización de la vida familiar y en el concepto mismo de familia. La importancia de este aspecto salta a la vista con tener en cuenta lo indispensable que es para un cristiano una vida familiar ordenada para conservar su fe y sus costumbres. La filosofía estoica puede presentar los trozos de mayor elevación en la ética familiar. Los primeros brotes de tendencias cínicas habían quedado rápidamente eliminados en la escuela. Antípatro de Tarso y Séneca, seguidos de Musonio, Epicteto y Marco Aurelio dan sobre el matrimonio y sobre la mujer una doctrina tan limpia que su blancura destaca notablemente sobre el fango de la moral enseñada por otros filósofos y practicada por la sociedad grecorromana.

Las normas dictadas por Antípatro sobre la elección de la esposa, el trato y estima que se le debe como a madre de familia, son honor de sus costumbres patrias y de la escuela que cultivó (39). No es menos brillante el mérito de Séneca y el honor que su moral doméstica hace a la cultura celtibérica de España. Séneca, como lo hacemos ver en otra parte, es el primer autor profano que establece la paridad de obligaciones entre el marido y la esposa. Un libro de Séneca, del que sólo se conservan algunos fragmentos, sirvió a los Padres, especialmente a San Jerónimo, de rico arsenal para la doctrina sobre el matrimonio (40)

El cariño conyugal no halló en pluma gentílica expresiones de respetuoso cariño como las que Séneca tuvo para su joven y casta esposa Paulina. Parecen frases que alguien oyó al Apóstol

---

así en los autores antiguos como en los modernos. La impresión general que la lectura de dicha obra produce sobre el influjo grandísimo del Pórtico sobre la ciencia cristiana en el orden moral, se podía aplicar hasta cierto punto a la lógica. En la doctrina estoica sobre las relaciones conyugales, una mala interpretación de ORÍGENES, *C. Celsum*, VII, 63, brillantemente subsanada por DÖLGER, *Antike und Christentum*, IV, p. 284 (1933-1934), obliga a corregir parcialmente a favor de la Estoa el juicio del autor.

(39) Véanse los fragmentos de la obra de ANTÍPATRO: περὶ γυναικὸς συμβιώσεως (*Sobre la convivencia con la mujer*), recogidos por ESTOBEO: *Florilegium*, 67, 25; 70, 13, reproducidos por ARNIN: *Stoic. Vet. Frag.*, III, 254-257.

(40) SÉNECA: *De matrimonio*, 86 (ed. HAASE); ML 23, 319. *Epist.*, 94, 26.

Pablo y llegaron a oídos del moralista estoico, quien se apresuró a aplicarlas a su propia esposa. Dice Séneca que en Paulina y en él habita el mismo espíritu; y esto le obliga a cuidarse de sí para cuidar de ella, que así se lo aconseja (41). En toda la literatura estoica y pagana no aparece una frase tan afín a la doctrina paulina, y aunque la participación en el mismo espíritu no es cosa que choque en el Pórtico, pero sí es muy extraño y aun contrario a la Estoa el que esta doctrina sirva de premisa para justificar el efecto a la esposa, como lo hace Séneca (42).

Esta identidad de doctrina, tan singular entre Pablo y Séneca, muy probablemente recibida por éste de su esposa Paulina, y la conducta ejemplar que ella siguió después de la muerte del filósofo permaneciendo en casta viudez, admiración de quienes la conocían (43), hace pensar en que Paulina pudo muy bien ser discípula de Pablo. La conjetura se funda en más que pura posibilidad, aunque de ninguna manera es demostrable. Lo que sí resulta patente es que el ambiente del hogar de Séneca no podía ser más propicio para los neófitos cristianos.

La casa de Séneca no era una excepción entre los estoicos. Ya desde Antípatro de Tarso y Posidonio venía la escuela haciendo una vigorosa campaña de saneamiento de las costumbres matrimoniales, que no pudo menos de producir alguna impresión en el mundo dominado por la filosofía de la Estoa. Orígenes apela precisamente a los Estoicos para confirmar la honestidad de la moral cristiana al reprobar la fornicación y el adulterio, cuando dice:

«Por ejemplo, los filósofos de Zenón Citense abominan la fornicación... por la sociabilidad y por ser contra la naturaleza del sér racional el vivir con una mujer que según las leyes está antes unida a otro hombre y arruinar su hogar» (44).

Es verdad que no todos los estoicos habían cultivado una moral tan pura. Como queda insinuado, el mismo Zenón y Cri-

(41) SÉNECA: *Epist.*, 94, 1, 2, 5.
(42) *L. c.*, n. 5.
(43) TÁCITO: *Anales*, XI, 63 sq.
(44) ORÍGENES: *Contra Celsum*, VII, 63; MG. 11, 1.510.

sipo habían enseñado que "les parecía bien que las mujeres fuesen comunes, usando cada uno de cualquiera" (45). Esto se escribía en una época en que Platón establecía obligación legal de que se practicara esto que a los estoicos y a todos los demás filósofos contemporáneos les *parecía bien*. Pero pronto se impuso el sentido común de la sabiduría tradicional y primitiva representada por el Pórtico, y antes de la Era Cristiana eran los estoicos los que imponían el criterio de la ilicitud de la fornicación, aunque no faltaran pseudoestoicos descarados, partidarios del amor libre. Con uno de estos se enfrenta Epicteto en su clase y le vitupera así el habérsele sorprendido en adulterio:

«Si dejada la mutua fe, para la que hemos nacido, ponemos asechanzas a la mujer del vecino..., ¿no echamos a perder y destruímos... al hombre fiel, recatado y santo? ¿No destrozamos además la misma vecindad, la amistad, la república? ¿Y qué lugar merecemos? ¿Para qué sirves tú? ¿Para vecino? ¿Para amigo? ¿Para qué? ¿Para ciudadano? ¿Qué te puedo confiar? Si fueses una vasija tan asquerosa que para nada pudieras servir, se te echaría al muladar y nadie te cogería de allí. Si siendo hombre, no puedes ocupar un puesto propio de hombre, ¿qué haremos de ti?... ¿No quieres que te arrojen también al basurero?... Pues, ¿qué? ¿No son para todos las mujeres por naturaleza?—Lo son, como lo es también el cerdito para todos los convidados. Pero después que lo han trinchado, si te parece, vete y coge el pedazo que han servido al de tu lado, o róbaselo furtivamente, o mete la mano en su plato, y, si no puedes coger la carne, mete los dedos y chúpatelos.... «Pero soy letrado y entiendo a Arquedemo».—Pues entonces, entendiendo a Arquedemo, sé un adúltero y un pérfido, y en vez de hombre, un lobo o un mono» (46).

Un filósofo no se hubiera permitido hablar con tanta indignación cuatro siglos antes. Aristóteles reprobaba la comunidad de mujeres que Platón quería imponer, pero no porque viera en ello algo vergonzoso, sino porque lo creía imposible (47). El cambio lo verificó el Estoicismo, prestando un servicio más para el Cristianismo que tenía que venir. Y este servicio, tan insigne al tratarse de la mujer libre y casada, resultaba todavía mucho

(45) Diógenes Laercio: VII, 33.
(46) Epicteto: *Dissert.*, II, 4, 1-11.
(47) Aristóteles: *Política*, B. 1, 1261 a. 4, 1262, a. 22, 5. 1264, b. 1.

mayor al proclamar la libertad espiritual, y respecto a la esclavitud, pues una esclava no valía en aquella cultura sino lo que se quisiera pagar por su hermosura física, por su rendimiento de trabajo y de lujuria.

En la casa de Séneca encontramos por vez primera una esclava y un esclavo que saben morir con una dignidad que el escritor estoico no puede menos de admirar como modelos de heroísmo. ¿Murieron por la fe? ¿Fueron mártires, por lo menos ella, de su amor a la castidad? De esto nos ocuparemos en otro artículo. Lo cierto es que en casa de Séneca los esclavos tenían conciencia de su propia dignidad. Los cristianos podían vivir en casas que no fueran prostíbulos. Los preciosos diálogos consolatorios a Marcia y a su madre, Helvia, indican un cariño filial, como el que más tarde mostrará Marco Aurelio a su familia. Todo ello nos da a entender que la filosofía del Pórtico había emprendido por lo menos la gran tarea de la reforma de la moral grecorromana en el seno de la familia. La Iglesia no podía menos de agradecer a Dios el que se encontrara por lo menos con un ambiente en que la virtud era teóricamente conocida.

El creyente cristiano necesita ambiente de recogimiento y de moralidad, y el Estoicismo hizo lo posible para proporcionárselo. Pero esto era poco si los muros del hogar no le deparaban al mismo tiempo una relativa defensa y seguridad contra la persecución. Entre espías y traidores no podía crecer sin un continuo milagro la planta tierna de la fe y de la vida cristiana. Las normas de la moral estoica eran de horizontes amplios, por una parte, y, por otra, insistían en la fidelidad mutua y amor cordial para todos los hombres. Los estoicos hacían gala de que su doctrina era aglutinante que preservaba contra infidelidades y malquerencias.

A todos estos motivos tranquilizadores se añadió la coincidencia de que el Estoicismo empezó a ser perseguido al mismo tiempo que el Cristianismo, aunque con intensidad mucho menor, en la corte de Nerón. El resfriamiento entre el influyente Séneca, árbitro soberano de la inteligencia, y su discípulo, degenerado, esclavo de todas las pasiones, coincidió efectivamente con la primera persecución neroniana contra los cristianos. Medio siglo más tarde proseguía esa doble persecución, según tes-

timonio de San Justino, quien cita como víctimas de sus ideas estoicas a Heráclito, Musonio y otros, añadiendo que los estoicos eran perseguidos por defender parte de la verdad, aunque no tanto como los cristianos, que la defendían en toda su pureza (48).

Las *epístolas a Lucilio*, escritas los últimos meses de la vida de Séneca—los años 65-66—, incompletas probablemente por haber sido sorprendido por la muerte el curso de su publicación, dan fe de este ambiente de muerte y de sangre en que fueron redactadas. Es notable la carta 24, donde Séneca introduce una serie de héroes contemporáneos en la galería de los que pasaron a la historia por su valor, tales como Sócrates, Mucio, Catón y otros próceres romanos. El autor insiste en la actualidad de la vida de la fortaleza cuando dice:

«No te evoco historias, ni busco despreciadores de la muerte, que son muchísimos en la historia. Mira a estos nuestros tiempos, de cuya debilidad y relajación nos quejamos, y te sugerirán hombres de todos los órdenes, de toda fortuna, de toda edad, que con la muerte han cortado de un tajo todos sus males» (49).

Hace la impresión de que Séneca se proyecta en Lucilo para exhortarse a afrontar la muerte con rostro impávido. Después de la muerte de su amigo Burrus, y con la complicidad que se le atribuía en la conspiración de Pisón, era obvio que pensase en la muerte. Oigámosle meditar:

«Securus itaque inimici minas audi. Et quamvis conscientia tibi tua fiduciam faciat, tamen quia multa extra causam valent, et quod aequissimum est spera, et ad id te quod est iniquissimum compara» (50).

Séneca quiere confortarse considerando que las aparatosas apariencias con que viene la muerte son nada, y que aun los siervos han aprendido a despreciarlas. Y comienza la lista con sus propios esclavos, a los que antes se hizo alusión. ¿Quién los

(48) San Justino: *Apolog.*, II, 8; MG. 4, 457.
(49) Séneca: *Epist.*, 24, 11.
(50) Séneca: *Epist.*, 24, 12.

mató? Sólo pudo hacerlo Nerón (51); y sin duda que no intervinieron en ello las intrigas de Tigelino relativas a la conjuración de Pisón, pues no hubiera sido discreto que Séneca comprometiera su seguridad con el recuerdo elogioso de sus esclavos complicados en tan grave asunto. La muerte se les dió con todo lujo de tormentos, como a los cristianos cuya persecución estaba ya en práctica desde el 63, unos dos años antes de que esta carta se escribiera. Séneca, sin explicar más pormenores, en vez de dirigirse a Nerón, apostrofa a la muerte y la dice:

«¿Por qué te acercas con espadas y con fuego, rodeada de una caterva de verdugos aulladores? Quita ese desfile de máscaras en que te ocultas para espantar a los estúpidos. Eres la muerte, a quien hace poco despreció un siervo mío y una esclava. ¿Para qué ostentas los azotes y los ecúleos con tanto aparato?» (52).

La muerte de Séneca, seguida de otros arriba enumerados por San Justino, no podía menos de establecer entre estoicos y cristianos, si no lazos de simpatía, pero sí por lo menos una táctica de mutua fidelidad ante el agresor. Mas por encima de esta unión en la desgracia y la benevolencia que ello les pudiera crear entre las grandes masas influídas por el Pórtico había en la orientación de las ideas de Séneca otra circunstancia que favorecía notablemente la consolidación del Cristianismo.

Filosofía de la muerte se ha llamado a la estoica por estos pasajes de Séneca y otros muchos que se pueden recoger de sus cartas y de la literatura posterior de la Estoa. La Iglesia naciente vivía de esa filosofía, aunque confirmada por razones de una categoría muy superior. La exaltación filosófica de la muerte era providencial para los cristianos. Providencial porque nacía con la Iglesia, ya que no es posible encontrar semejante orientación en ninguno de los estoicos precedentes a Séneca, y providencial por la fuerza que a los cristianos inspiraba el que

---

(51) En la *Homil, in II Tim. IV*, 10 (MG. 62, 567), dice SAN JUAN CRISÓSTOMO que Nerón dió muerte a su copero por haberse hecho cristiano; y en la obra *Adv. oppugnat. vitae monasticae* (MG. 47, 323), afirma que por idéntica razón martirizó a una esclava suya, que antes de ser cristiana había sido concubina del César.

(52) SÉneca: *Epist.*, 24, 14.

la espada siempre amenazadora de los Césares era aun socialmente un timbre de honor y una confirmación de su fe.

El que la sangre derramada tuviera ante el pueblo una fuerza superior a la misma palabra fué un fenómeno extraño de psicología social, que en parte se ha de explicar por la autoridad científica de los filósofos perseguidos. Hasta aquella época nunca se había establecido una correlación lógica entre la muerte del filósofo y la verdad de su doctrina. En adelante sería ésta para el pueblo y aun para filósofos como San Justino una de las pruebas más irrecusables de la fe. ¿Cómo se explica que en otras persecuciones que el Cristianismo ha sufrido en diversas épocas y regiones el martirio no haya tenido la virtud de propaganda que tuvo en el Imperio Romano? Fuera de otras razones insondables de orden natural y sobrenatural, hay un elemento histórico diferencial que en la cristianización del Occidente Romano tuvo una importancia innegable y no ha existido en otros países del Extremo Oriente o en otras épocas de la evangelización universal. Este hecho es la exaltación filosófica y dogmática de la muerte, que halló en el Estoicismo el medio más eficaz y rápido de difusión.

El pensamiento de la muerte se fué apoderando de la Roma de los Césares, hasta ser la idea dominante de los primeros siglos de la Era de Cristo. Pero como toda idea, también ésta fué adquiriendo matices diversos, según las circunstancias en que se hallaban sus principales promotores. En Séneca la muerte es el desenlace inevitable de un duelo en que se esgrimen armas desiguales. El hado, la naturaleza, el azar o lo que sea se impone por una parte con la fuerza irresistible de la necesidad de la separación. A esta ley inexorable responde el hombre con una altivez invencible, aceptando la muerte con la frente erguida y el ánimo inquebrantable. El azar triunfa del cuerpo, pero no del alma. Es el celtíbero, que prefiere morir a ser derrotado; y para cuando llegue el caso, recuerda a su discípulo Nerón, que los cántabros llevan consigo una redoma que desatándoles del cuerpo los hace inmunes de la esclavitud y de la derrota.

Este carácter de lucha hace que precisamente por este tiempo se aplique al momento de la muerte el término de agonía que entonces sólo había servido para designar los certámenes y

los juegos. La palabra ἀγών había significado para los griegos una asamblea de juegos y de fiestas públicas, con luchas o sin ellas, y consiguientemente a éstas el estado de angustia y zozobra de los momentos culminantes del certamen. En Roma, por contaminación de los sacrificios celebrados en los días *agonales* (53) y de las luchas de los gladiadores en honor de Júpiter Olímpico (54), comienza a llamarse *agonista* a los gladiadores, y pasa el nombre a los soldados de Cristo, como Pablo y los mártires (55), quedando poco a poco reservada la palabra de *agonía* para el supremo trance de la vida, que es el momento definitivo de la lucha.

Este concepto agonal de la muerte predomina en Séneca. Marco Aurelio, árbitro de la vida de sus súbditos, no la podía considerar como lucha, sino más bien como un tributo a la naturaleza, como un volver al seno cósmico, para ser allí después de muerto lo que fué antes de nacer. La muerte es, según esto, complemento de una vida cuya norma suprema ha de consistir en no derramarse al exterior, en disfrutar de la posesión de este huertecillo que cada uno lleva dentro de sí (56), mirando desde él como un punto el panorama de la vida: "La muerte, como una corriente; el conocimiento, como una oscuridad; toda la estructura corpórea, como un pudridero; el alma, como una tromba; la fama, como una injusticia. Para decirlo en pocas palabras: todo lo corpóreo es un río; lo del alma, sueño y humo. La vida es guerra y destierro; la fama póstuma es el olvido" (57).

Marco Aurelio saboreaba así en la soledad de su alma el triste placer de "mirar lo pasado y las grandes vicisitudes de los imperios" (58), reaccionando serenamente para saludar tranquilo a la muerte como a amiga a quien se debe invitar para que venga pronto (59).

Mientras así filosofaba el emperador, las masas seguían viendo en la muerte el duelo fatal en que debían sucumbir como hé-

---

(53) VARRON: *De lingua latina*, VI, 12; OVIDIO: *Fasti*, I, 318.
(54) *Schol. Horat. carm.*, I, 1, 3.
(55) SAN IRENEO: *Adv. haer.*, IV, 37, 7.
(56) MARCO AURELIO: IV, 3.
(57) MARCO AURELIO: II, 17.
(58) MARCO AURELIO: VII, 49.
(59) MARCO AURELIO: IX, 3.

roes o como cobardes. Los sarcófagos del siglo II dan fe de este concepto popular de la muerte con la representación de las gigantomaquias, con las muertes legendarias de padres e hijos (las Niobides, Medea, etc.), motivos feroces de una ornamentación que se inspira en una guerra de completo exterminio, que se ha coronado como ideal de la vida. Pero pronto había de sufrir un cambio radical este concepto de la vida y de la muerte con la aureola brillante que los cristianos ponían en las sienes de sus mártires. A principios del siglo III (60) la muerte es superación del mundo, paso a otra vida mejor. Es idea que se acerca al concepto cristiano del martirio; que es de triunfo. La filosofía de la muerte, iniciada por el Estoicismo en sus postrimerías, halla eco en el mundo grecorromano, que admira sorprendido aquella nueva actitud que toman ante la muerte legiones innumerables, donde destaca la gravedad de los ancianos indefensos, la fortaleza invicta de jóvenes vigorosos, la delicadeza de matronas venerables y la inocencia de vírgenes sádicamente descuartizadas por los representantes de un poder desprestigiado. La filosofía y el sentido común terminaron por dar culto a la muerte. En tal coyuntura no podían vencer los tiranos, ni los voluptuosos, ni los intelectuales y positivistas, sino los héroes que se ceñían la corona sangrienta del suplicio, para resucitar con ella partícipes de la gloria eterna de su Dios y de su Rey. Cuando San Justino, todavía a principios del siglo II, oía las acusaciones que corrían contra los cristianos, sin conocerlos to-

---

(60) Los sarcófagos de comienzos del siglo III representan una época de transición. Junto a los rostros desencajados, de angustia suprema, que siguen apareciendo hasta el 250, comienzan a construirse sarcófagos, como el de la niña Octavia Paulina, en cuya cámara mortuoria el padre enseña a su hijita el cuadro de un jardín de rosas en los Campos Elíseos del cielo. Para estos y otros aspectos ideológicos de los sarcófagos véase GERKE, *Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst*, en Zeitschrift f. Kirchengesch. (1940), LIX, pp. 1-103. Sobre la duplicidad del arte en el s. III, cfr. p. 3. Del 250 al 280 predomina el sarcófago filosófico; es la era del neoplatonismo (p. 8-10); el filósofo deviene ideal del hombre. A fines del s. III florece una riqueza inmensa de motivos, en general idílicos; es la democratización del arte antiguo (pp. 11-14). Hacia el 312, con el Arco de Constantino y el sarcófago de la Trinidad se ve que el arte pagano desemboca en el cristiano, que no tiene fin (pp. 14-18). Para los temas de Cristo, como centro y suma de la filosofía, la filosofía y la muerte, y la figura del filósofo en el arte cristiano, véase pp. 51-61.

davía, quitaba fuerza a tales imputaciones pensando que no podían ser viciosos quienes morían con tanta alegría (61).

Séneca no fué sino un heraldo de esta nueva mentalidad. Pronto los cristianos se consideraron incomparablemente superiores a los paganos en el conocimiento teórico y práctico de esta filosofía, asequible sólo para los héroes. Tertuliano se remonta a Dios como ejemplar supremo de paciencia, viendo en el Antiguo y Nuevo Testamento un tratado insuperable de esta divina virtud (62), aunque fijándose en los males de la impaciencia más que en las prerrogativas de la virtud contraria (63). San Cipriano, al sentar cátedra de esta ciencia, desafía a los gentiles con estas palabras:

«También los filósofos dicen profesar esta ciencia. Pero tan falsa es su paciencia como su sabiduría. Porque, ¿cómo puede ser paciente el sabio o el que desconoce la sabiduría y paciencia de Dios?... Pues si es sabio el que es humilde y manso, y vemos que los filósofos no son ni lo uno ni lo otro, sino muy complacidos de sí, y que al agradarse a sí desagradan a Dios, es claro que no hay verdadera paciencia allí donde hay audacia insolente de afectada libertad y jactancia descarada de un pecho altivo y mediodesnudo» (64).

Sabiduría y paciencia son perfecciones inseparables. El Cristianismo las ha elevado a una categoría sobrenatural, pero la unión de ambas virtudes la había predicado ya el Pórtico. San Cipriano alude a ellos cuando dice:

«Nosotros, en cambio, hermanos dilectísimos, que somos filósofos no de palabras, sino con los hechos, y llevamos la sabiduría no en el traje, sino en la verdad...» (65).

A imitación de Tertuliano, pero superándole en amplitud y profundidad, resume San Cipriano toda la sabiduría evangélica en esta virtud. Lo que en la *Epístola a los Hebreos* se dice de la fe se aplica aquí a la paciencia; lo mismo había hecho en el

(61) San Justino: *Apolog.*, II, 12; MG. 4, 464.
(62) Cfr. Tertuliano: *De patientia*, 1-3; ML. 2, 1249-1254.
(63) *L. c.*, 5-12; ML. 2, 1257-1269.
(64) San Cipriano: *De bono patientiae*, 2; ML. 4, 623.
(65) *L. c.*, n. 3.

libro *De inmortalitate*, exhortación dirigida a los cristianos para que miren en la peste asoladora del Imperio una anticipación de la visita del Señor y del refrigerio eterno. Aun en el arte adquiría cuerpo esta idea en aquella época, en que la muerte era representada como liberación, como descanso y como superación de los peligros del mundo. Así se ha de interpretar el relieve de la niña cristiana que aparece ilesa entre los leones (66). San Cipriano expone brillantemente esta filosofía cristiana nacida en suelo estoico, que sólo en los Padres de la Iglesia llega a perfecta floración y madurez:

«Muchos de los nuestros mueren en esta mortandad, es decir, muchos de los nuestros son liberados del siglo. Esta mortandad, que para los judíos y gentiles y para los enemigos de Cristo es una peste, es salida a la salud para los siervos de Dios. Esto de que sin diferencia ninguna en el género humano con los injustos mueren también los justos, no es para que penséis que la muerte es común para buenos y malos. Los justos son llamados al refrigerio; los injustos son arrastrados al suplicio. Se acelera la protección para los buenos, y para los pérfidos, la pena» (67).

El tema es el mismo de Séneca, pero las aplicaciones que hace el obispo cristiano son de una ética superior al de la fina penetración del escritor pagano. La filosofía de la muerte se convierte en asunto de teología ascético-mística. El raciocinio de San Cipriano obliga a saludar a la muerte como el momento feliz en que cesan los peligros y comienza la beatitud eterna:

«Somos inconsiderados e ingratos, hermanos dilectísimos, para los beneficios divinos, y no reconocemos lo que se nos otorga. Vuelan seguras en la paz con su gloria las vírgenes, sin temor de las amenazas del Antecristo, que las sigue, ni de la corrupción ni de los lupanares. Se libran los niños del peligro de la inocencia. Ya no teme los tormentos la matrona delicada, que con la anticipación de la muerte toma la delantera al miedo de la persecución y a las manos y tormentos del verdugo...» (68).

Es cristiano y celestial el licor que se derrama en estas frases, pero el vaso había sido ya fabricado en las factorías del

(66) GERKE: *L. c.*, p. 52.
(67) SAN CIPRIANO: *De mortalitate*, 16; ML. 4, 592.
(68) *L. c.*

Pórtico. Gran gloria de aquella escuela el haber plasmado formas dignas de expresar una doctrina sobrehumana. Por lo demás, las grandes masas intruídas por el Estoicismo se habían pasado a la Iglesia. Cuando esto se escribía no había estoicos que hayan dejado huella de su ciencia. El Pórtico había sido consagrado en templo cristiano.

b) *Disolución de la Estoa.*

El nacimiento y la muerte de la Estoa son dos acontecimientos tan enigmáticos como importantes, que se caracterizan por la oscuridad de las causas que los produjeron. La circunstancia sorprendente de su nacimiento está en el hecho de que un sistema tan complejo y tan sólido brotara de tres cerebros no muy acordes entre sí. Crisipo, que ordinariamente llevaba la contra a sus maestros Zenón y Cleantes, pedía de éstos que le suministraran fórmulas plasmadas en dogmas filosóficos, que él se encargada de demostrar (69), entendiéndolas y planteándolas a su modo. El fué quien en definitiva hizo cristalizar la doctrina de la escuela con una erudición pasmosa y con una dialéctica que a muchos se hacía endiablada, mientras que a otros les parecía digna de los dioses (70). De hecho, para todos los pensadores sensatos la lógica de Crisipo fué antídoto contra el agnosticismo, mientras que para los académicos, peripatéticos y epicúreos, no del todo inmunizados contra los gérmenes relativistas inoculados por los sofistas en la filosofía griega, fué la tentación que les hizo caer en el escepticismo. Vicisitudes extrañas, que sólo tienen su explicación al tener en cuenta que la semilla del Estoicismo había estado incubando en el subsuelo de la tradición prehistórica desde tiempo inmemorial en espera de sazón apta para germinar. Esta llegó con la fusión cultural de Grecia con el Oriente, de tal modo que aun sin Zenón hubiera florecido probablemente la Estoa, como planta exuberante que no podía menos de irrumpir hacia la superficie.

La desaparición del Pórtico es aún más enigmática y oscura

---

(69) Diógenes Laercio: VII, 7, 2.
(70) *L. c.*

que su nacimiento. No se pueden dar fechas exactas ni aproximadas de su muerte; sus escuelas no fueron cerradas, como se cerró la escuela de Atenas el año 529, produciendo la ruina irreparable de la filosofía griega; ni se puede citar un estoico último, como sucede con Olimpiodoro el menor, último representante alejandrino de Aristóteles y Platón en el siglo VI. Marco Aurelio cierra al morir (a. 188) la serie de los escritores estoicos cuyas obras se conservan, pero todavía en el siglo III hay oscuros estoicos de los que se sabe muy poco (71). El Pórtico se deshizo insensiblemente sin choques ni violencias. Hemos indicado que las masas por él influídas debieron pasar al Cristianismo. Pero supuesta esta conjetura, que luego aparecerá más probable, queda todavía por explicarse la desaparición del sistema como tal.

Es de advertir que el Estoicismo dejó de subsistir precisamente cuando sus doctrinas adquirían mayor actualidad y eran menos combatidas. Había cesado la ofensiva multisecular, en la que el Pórtico había corrido momentos tan peligrosos como el de la embestida del agudísimo Carnéades, que parecía ponerle sitio al frente de la Academia y de las otras escuelas, especialmente peripatéticos y epicúreos, enemigos del dogmatismo estoico. No menos peligrosa fué la época de su entrada y aclimatación en Roma, donde para nada se sentía la necesidad de las preocupaciones metafísicas, a no ser como recurso de diplomacia y ornamento de la opulencia señorial de sus ciudadanos.

Expliquemos brevemente las condiciones en que se hallaba el Pórtico a partir de esta época para hacer un tanto comprensible el enigma en que se encubren las postrimerías de esta escuela.

La aristocracia romana, como acabamos de insinuar, más que en filosofía pensaba en el disfrute de un poder tan abundante en intrigas como en lujo y lacras propias de una república decadente. Sin inyecciones de espíritu recibidas de las provincias hubiera seguido la ruta señalada por Cicerón al apropiarse el agnosticismo religioso de Carnéades; es decir, una religión basada en motivos políticos, no en fundamentos filosóficos ni amor a la virtud.

(71) Cfr. PORFIRIO: *Vita Plotini*, c. 20.

«Esto decía Carnéades, no para quedar sin dioses (¡qué cosa tan indigna de un filósofo!), sino para convencer a los estoicos que nada pueden explicar acerca de los dioses» (72) ni ellos ni nadie.

Como se ve por este trozo, los estoicos tenían que hacer frente a una situación análoga a la que el agnosticismo moderno ha planteado en torno al problema religioso. Cicerón refleja en otros pasajes esta situación, que de haberse apoderado del pensamiento romano hubiera creado una mentalidad estéril para toda religiosidad y vida espiritual. El Pontífice Cotta, en cuyos labios pone Cicerón su propio sentir y el de la Academia y el Peripato, se ríe de una divinidad capaz de tener providencia del mundo; según él, no hay más providencia que las leyes físicas.

«A no ser que pensemos que el sol habla con la luna, cuando se le acerca, o que el mundo canta armoniosamente, como cree Pitágoras. ¡Oh Balbo! Todo esto lo hace la naturaleza. Pero no esa naturaleza *artificiose ambulans*, como dice Zenón..., sino la que mueve y agita todo con sus movimientos y mudanzas» (73).

Eso de que Dios haga las cosas o intervenga en ellas teniendo cuenta de todas y ordenándolas como cuando los hombres *andan artificiosamente* para conseguir con su trabajo el resultado apetecido le parecía a Cotta, y con él a Cicerón y aun a estoicos más de moda, como eran Panecio y Posidonio, el colmo de la simpleza. El Pontífice romano aquilata más su pensamiento al tratar de la providencia moral, que rechaza de plano diciendo:

«Todos los hombres convienen en esto: en que reciben de los dioses las viñas, las mieses, los olivares, la abundancia de cereales y frutas y toda prosperidad. Pero la virtud propia nadie cree haberla recibido de Dios. Y con razón: porque con razón nos alaban por la virtud y nos gloriamos de ella. Lo cual no sucedería si creyéramos que es un don de Dios y no una adquisición nuestra» (74).

No era empresa fácil, sin más recursos que los de la pura razón

(72) CICERÓN: *De Natura deor.*, III, 43.
(73) *L. c.*, III, 27.
(74) *L. c.*, III, 86. Esta doctrina era común a epicúreos y aristotélicos. Respecto del Estagirita pueden verse sus expresiones antiprovidencialistas en la *Magna Moralia*, 1983, b. 24, sq.; 1187 a. 19 sp.; *Etica a Nicómaco*, 110, b. 30, sq.; *Metaf.*, Δ 9, 1074, b. 15, sq.

natural, sostener airosamente las doctrinas contrarias a las aquí impugnadas por Cicerón, que para ello se apoya en la tradición aristotélica, en la de la Academia de Carnéades y en la frivolidad de la aristocracia romana. Pero esta crisis fué superada, como acabamos de indicar, por el flujo continuo de vitalidad que Roma fué recibiendo de las provincias, no por la reacción italiana que los poetas epicúreos pedían a los dioses en el *carmen saeculare*, de Horacio, y en las églogas virgilianas, ni por el esfuerzo noble, pero efímero, de los Sextios, padre e hijo, y sus discípulos, que fueron el polígrafo Cornelio Celso y el tarentino L. Crasicio y Fabiano Papirio. "La nueva secta de los Sextios y de la fortaleza romana, habiendo desplegado un gran esfuerzo en sus comienzos, se extinguió pronto" (75).

La escuela romana de los Sextios adoleció del vicio muy romano de la falta de convicción metafísica. La moral estoica se practicaba en ella por motivos puramente ascéticos, que llevaban aun al vegetarianismo pitagórico, mas no por creer, como Pitágoras, en la transmigración de las almas, sino por frugalidad (76). En cambio, Socion, el discípulo de Sextio, natural de Alejandría, más tarde maestro de Séneca, era vegetariano por condición metafísica, por su creencia en la transmigración (77).

Esta necesidad de moderar la vida por razones eternas e inmutables fué en esta coyuntura y en otras muchas ocasión de las más peregrinas creencias, pero en el fondo contenía un dogma básico de la filosofía perenne de la humanidad o del recto sentido común, que no admite dualismo entre la vida y la fe, entre la religión y la filosofía. Esta era la inyección de vida que Roma fué recibiendo continuamente de la periferia del Imperio. La Estoa fué la representante de esta renovación espiritual incesante, que terminó por imponer sus ansias de espiritualidad

---

(75) SENECA: *Nat. quaest.*, VII, 32, 2.

(76) SÉNECA: *Epist.*, 108, 18.

(77) *L. c.*, 108, 19. Sobre las relaciones entre SÉNECA y SOCION puede verse también la *Epístola* 49, 2. La influencia que el maestro alejandrino ejerció sobre SÉNECA debió ser probablemente muy honda. En el diálogo *De ira* parece haberse inspirado en consideraciones que sobre el mismo asunto escribió SOCION en su libro y han sido copiadas fragmentariamente por ESTOBEO, quien asimismo ha recogido textos de otro escrito del mismo autor sobre el amor fraterno que se deben los hombres. Cfr. ESTOBEO, IV, 27, 6, 7, 17, 18.

en el corazón fatigado de la cultura grecorromana. En esa corriente le toca un puesto de honor a Séneca, que ya en este mismo problema del vegetarianismo adopta una posición moralmente intachable y de un respeto profundo hacia el mundo de los espíritus, cuya economía desconoce. En la práctica siguió un vegetarianismo mitigado (78), fundándola en principios metafísicos, expresados en esta frase:

«Grandes varones creyeron estas cosas; así, reserva tu juicio. Por lo demás, eres dueño de hacer lo que quieras. Si todo esto es verdad, el abstenerse de los animales es inocencia. Si es falso, es frugalidad. ¿Qué daño te puede acarrear la credulidad? Te privo de alimento de leones y buitres» (79).

Al intensificar la espiritualidad romana, el prestigio estoico fué creciendo, sin que para ello fueran impedimento los vicios de la corte imperial ni la persecución pública de que en algunas épocas fueron objeto sus representantes, pues estas contrariedades no eran sino ocasión de contraste que favorecía a la reputación general. Aun los filósofos de las otras escuelas dan un trato de consideración a los estoicos incluso al refutarlos. Este prestigio se observa en las controversias que sostienen contra la Estoa autores como Alejandro de Afridisia, Galeno, Sexto Empírico y Plutarco antes de que desapareciera la escuela, y más tarde, en las discusiones que tienen sobre sus teorías Plotino, Ammonio de Hermas y Simplicio, entre los gentiles, y entre los cristianos, Lactancio, Gregorio Niseno y Nemesio de Emesa.

Las escuelas clásicas no estaban para hacer competencia ni menos para eliminar al Pórtico de un mundo deseoso de elevación moral y de religiosidad. Las únicas que podían aspirar a sobrevivir juntamente con el Estoicismo eran el Peripato y la Academia, corregidos previamente los defectos en que habían incurrido en los tres últimos siglos de la Era precristiana. Pero basta ver la poca estima que de ellas tuvieron los escritores eclesiásticos para apreciar la seguridad que por este lado tenían los estoicos.

---

(78) Séneca: *Epist.*, 108, 15.
(79) *L. c.*, 108, 21.

Comenzando por el aristotelismo, es un hecho de todos conocido lo peligrosa que su doctrina les pareció a los Santos Padres. Recuérdense las invectivas de Taciano (80) contra el mal profesor de Alejandro Magno y el opúsculo del Pseudo-Justino contra algunos dogmas aristotélicos (81). Atenágoras hace una contraposición entre el Peripato y el Cristianismo (82). San Ireneo reprende a los valentinianos por haber llevado a las cosas de la fe "la sutileza en las cuestiones, cosa propia de Aristóteles" (83). Clemente de Alejandría dice del Peripato que "el padre de esta secta, por no creer en el Padre de todas las cosas, piensa que el que lleva el nombre del Altísimo es el alma de todo" (84). Basísides, según Hipólito, sigue a Aristóteles más que a Cristo (85). Orígenes envuelve a Aristóteles y a los estoicos en la acusación de hacer a Dios corpóreo, uniendo al Estagirita con los epicúreos en el error antiprovidencialista (86). Después del triunfo definitivo del Cristianismo siguen los escritores y los Padres en su antagonismo antiaristotélico. Así se expresan Eusebio de Cesárea (87), el Nacianceno (88), Epifanio y Teodoreto. Y si bien hay algunos padres menos hostiles al Peripato, como son Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, es favoreciendo con su orientación racionalista el nestorianismo, según Grabmann (89). Precisamente la circunstancia de que entre los nestorianos y monofistas se cultivara mucho el estudio de Aristóteles fué ocasión para que los defensores de la fe ortodoxa se ejercitaran en el uso de las mismas armas aristotélicas con que eran combatidas (90), fenómeno que se repitió más tarde con el aristotelismo musulmán desarrollado en tierras antes invadidas

---

(80) Taciano: *Orat. ad. Graec.*, 2; ed. *Schwartz*, p. 23.
(81) Ps. Justino: *Cohort. ad. Graec.*, 5; MG. 6, 250, sq.
(82) Atenágoras: *Legat. pro christ.*, 6; MG. 6, 902; ed. *Schwartz*, p. 6, 23.
(83) San Ireneo: *Adv. haer.*, II, 14, 5; MG. 7, 751.
(84) Clemente de Alejandría: *Cohort. ad gent.*, V; MG. 8, 170 (Ed. *Staehlin*, I, 50); cfr. *Strom.*, II, 21; V, 14.
(85) Hipólito: *Elenchos*, VII, 14; ed. *Wendland*, p. 191.
(86) Orígenes: *Contra Celsum*, I, 21; MG. 11, 696.
(87) Eusebio de Cesárea: *Praep. evang.*, XV, 3; MG. 21, 1302; XV, 5, 6; MG. 21, 1310, 1314.
(88) San Gregorio Nazianceno: *Oratio*, 27, 10; MG. 24.
(89) Grabmann: *Der Geist des Mittelalters*, I, 35.
(90) Cfr. Grabmann: *L. c.*, I. 99.

por el nestorianismo, cuando Averroes y Avicena irrumpieron en la Europa cristiana, provocando la reacción de San Alberto Magno y Santo Tomás.

El Peripato no era para la Estoa un enemigo de consideración en los primeros siglos cristianos, en que los aristotélicos hubieron de ampararse a la sombra de Platón para poder subsistir. Sólo las corrientes heterodoxas y racionalistas podían nutrirse de las aguas del Liceo, reservadas para una aristocracia cada vez más aislada de las preocupaciones de los hombres. Por eso los peripatéticos se vieron precisados a fusionar sus enseñanzas con elementos religiosos, dando de este modo origen al neoplatonismo, que constituyó una fuerza más sólida y por lo tanto más peligrosa contra la hegemonía estoica. Pero ¿cuándo y cómo llegó a ser el neoplatonismo un sistema capaz de eclipsar al Pórtico?

El platonismo, desde sus comienzos, aparece con dos características que determinan su grado de vitalidad. Platón es un escritor de temple artístico incomparable, que al filosofar plasma su pensamiento en formas de extraordinaria flexibilidad que lograrán sobrevivir a lo largo de la historia. Uno de los elementos de esta flexibilidad consiste en el violento dramatismo que tiene lugar entre las dos o tres almas mal avenidas entre sí que supone existir en el individuo humano, haciéndolas dialogar como entidades separadas e independientes. Con esto adquiere su filosofía unidad dramática y la multiplicidad de problemas propia de una guerra intestina que todos los hombres sienten dentro de sí. La universalidad de esta guerra da duración perenne al neoplatonismo, que seguirá teniendo actualidad mientras haya en el hombre tendencias antagónicas.

Pero el que desee llegar a una paz, aunque sea precaria, consigo mismo no encontrará en la filosofía de Platón remedio a sus males, porque su sistema de fuerzas contrarias carece de unidad interna. El punto vulnerable del platonismo está en su desconocimiento de la unidad de la persona humana; sin ella no hay por qué unas tendencias se sometan a otras. La misma razón de ser tienen las inferiores que las más nobles, pues son de almas distintas y por lo tanto autónomas. La solución que encuentra Platón es la de dar satisfacción a las apetencias de cada

una de las almas. Por eso el *Sympósion* platónico será el tratado clásico del amor en la literatura de Occidente; la *República* y las *Leyes* servirán de inspiración a los políticos amantes de las grandezas patrias; en el *Timeo* verán, aun muchos autores católicos, teorías religiosas y místicas dignas de consideración. En el diálogo *Protreptikos*, utilizado por Cicerón en el *Hortensius*, que había de ser imitado por Agustín en la obra *De Trinitate* (91), desarrollaba Aristóteles ideas filosóficocontemplativas parecidas a las que Platón había expuesto en el *Timeo* y en la *República* (92).

Con esto, mientras en la ética de Platón se admiten bajezas inadmisibles para el moralista más mediocre, su religiosidad se presta a elevaciones nobilísimas, dando lugar a dualismos incompatibles en una sana filosofía. Los discípulos de Platón encontrarán en su maestro motivos para las especulaciones más antitéticas y monstruosas. Esta falta de conexión interna le hizo muy inferior al estocismo no sólo en la moral, sino también en la lógica, pues la mayoría de los académicos adolecieron de falta de vigor lógico, cayendo en el escepticismo. Sólo queda en pie la teología platónica como capaz de enfrentarse con la estoica.

Para establecer la comparación entre ambos sistemas nada más expeditivo que un estudio, aunque sea breve, de la carta séptima de Platón, resumen palpitante de sus luchas filosóficas y de los ideales de su vida. En ella viene a decir Platón a sus amigos de Siracusa que son falsos los rumores esparcidos por el tirano Dionisio, quien para poner mengua a Platón decía que la filosofía platónica le era conocida y no necesitaba de la presencia del filósofo. Lo decía porque éste no se avenía a volver a la corte de Siracusa, donde había sido muerto por el tirano su gran amigo Dión. Platón añade que su filosofía no es cosa que se pueda aprender. En su escuela hay ejercicios previos de raciocinio que en cuatro frases escalonadas enseñan las verdades corrientes en las ciencias, pero la quinta y última fase es de un orden superior al de la inteligencia:

«Mi doctrina no se puede expresar con palabras, como otras doctrinas, sino que la cosa misma que germina de repente en el alma

(91) San Agustín: *De Trinitate*, XIV, 9.
(92) Platón: *Repub.*, VII, 519, C.

en virtud de la convivencia y trato diuturno, se nutre a sí misma, como sucede con la lumbre que prende saltando desde el fuego» (93).

Cuando en siglos posteriores los discípulos de Platón fomenten por una parte una teurgia mística y por otra un agnosticismo más o menos exagerado no harán sino sacar las consecuencias de los principios germinales de esta carta, que es confesión sincera de un pietismo que no halla modo racional para poner orden en las tendencias divergentes de las almas que luchan en el interior de su cuerpo. Para un platónico no habrá elogio más lisonjero que el aplauso tributado a la manifestación multiforme de su personalidad. Porfirio consigna en la vida de Plotino esta alabanza, que un día le tributó su maestro al decirle: "Has demostrado a la vez al poeta, al filósofo y al hierofante" (94). Todo esto había sido también Platón, además de político, de profesor y de otras cosas que suponían en él una caterva de hombres.

Así como Aristóteles fomentó el ideal de la autarquía o autosuficiencia, Platón y los discípulos fieles a su espíritu consideraron gloria suya el haber conocido la multiplicidad de hombres que habita en cada uno, dando reglas para dominar en la vida práctica la turbulenta actividad de esa ciudad interna, agitada siempre y nunca disuelta. En Sócrates había, según el diálogo *Hipias*, dos hombres, de los que el uno maltrataba al otro (95). En *Fedro* son otros dos los hombres, simbolizados en los corceles celestiales y terrenos que luchan por arrastrar la carroza corpórea con su auriga hacia las alturas celestes o a las lóbregas tinieblas de la tierra (96). En otros diálogos son las tres almas—la intelectiva, la irascible y la concupiscente—, que no se entienden entre sí y desgarran al hombre con tormentos incesantes (97). Aristóteles es testigo, tal vez no del todo fidedigno, de que Platón fué el primero en introducir la distinción entre el alma intelectiva y la no intelectiva (98).

---

(93) PLATÓN: *Epist.*, VII, 341 C.
(94) PORFIRIO: *Vita Plotini*, c. 15.
(95) PLATÓN: *Hipias*.
(96) PLATÓN: *Fedro*, 280.
(97) PLATÓN: *Repúb.*, 273 sq.; *Timeo*, 311.
(98) ARISTÓTELES: *Magna Moralia*, A, 1, 1.182 a 24.

Al proyectarse Platón en la escuela por él fundada, ésta se divide también, como era lógico, en multitud de direcciones distintas, que constituyen otras tantas escuelas diversas. Sexto Empírico distinguía cinco Academias distintas, que se podrían dividir en ramas subalternas prescindiendo de la abundante proliferación neoplatónica antigua y moderna. Déjanlo a un lado la Academia de Carnéades, que es la que puso al Estoicismo en el trance más difícil de su historia; esta misma multiplicidad de direcciones hizo que el Pórtico no corriera peligro alguno de ser eliminado por la Academia. En el siglo I, a. C., hay platónicos que militan a favor de la Estoa, y viceversa. Así, Antíoco Ascalonita, *germanissimus stoicus*, según Marco Tulio, figura entre los platónicos (99). Por el contrario, Panecio y Posidonio, alistados entre los estoicos, defienden en psicología y religión doctrinas contrarias al providencialismo estoico y a su psicología para seguir ideas platónicas.

En el llamado platonismo medio abundan los autores eclécticos, representantes de una erudición enciclopédica más que de sistemas cerrados. Así no extraña encontrar en ellos polemistas encarnizados que al mismo tiempo que atacan a la Estoa beben de las doctrinas de Zenón y de Crisipo, como ocurre con Alejandro de Afrodisia y Plutarco. Ecléctico como ellos es más tarde Albino, inspirado unas veces en la Estoa y otras veces impugnador de la misma. A fines del siglo II, Atico reacciona contra este hibridismo filosófico, ataca duramente el antiprovidencialismo del Peripato y, a imitación de Plutarco, defiende que el mundo tiene principio, pero no tiene fin. Contemporáneo suyo es Celso, enemigo jurado del Cristianismo, autor que, como otros precedentes y muchos neoplatónicos posteriores, admite sólo un providencialismo general y colectivo, que está en armonía con su religiosidad puramente política. En este ambiente, falto de energía filosófica, necesitado de ideas religiosas que hallen eco en las masas, desaparece misteriosamente el Estoicismo cuando no florece ningún autor suficientemente poderoso para combatirle ni hay motivo alguno aparente que determine su muerte. Para medir la atonía de la única escuela antigua que sobrevivió

(99) CICERÓN: *Ac. pr.*, II, 43, 132.

a la ruina del paganismo basta considerar el poco aprecio que, así los cristianos como la masa del pueblo, hacían del platonismo.

San Justino, en dos rasgos, con exactitud de filósofo profesional, expresa la idea que había formado de la divinidad cuando antes de su conversión frecuentaba la escuela de aquel platónico ilustre entre los suyos, a quien había acudido después de diversas tentativas. El concepto que se formó de Dios era el de causa de Todo, de un sér "que no tiene color, ni forma, ni magnitud, ni algo visible para los ojos, sino que es algo que está sobre toda esencia, siendo inefable, inexplicable, lo único bueno y hermoso, que de repente se forma en las almas bien dispuestas por el deseo que tienen de verle" (100). Todas estas expresiones, aunque en general muy acertadas, no podían causar ninguna impresión extraordinaria a quien conociera, como Justino, que ya desde Moisés, por lo menos, se conocía a Dios entre los hebreos con el doble nombre de Jehová, expresión suprema de lo inefable y del *que es* término positivo que incluye toda perfección. Con esto, la filosofía nada le enseñaba que no fuera conocido muchos siglos antes de Platón. En cambio, contenía errores que no debieran haber tenido cabida en filosofías que fomentaran una religiosidad piadosa y seria. El creer que Dios es algo que se hace o que se forma en el alma es germen pernicioso de rebajamiento de la divinidad y de necio ensalzamiento propio. Así lo cree el mismo Justino al describir los progresos ilusorios que hacía en la escuela de Platón:

«En poco tiempo creía que me había transformado en sabio, y por mi estupidez pensaba que en seguida iba a ver a Dios; porque éste es el fin de la filosofía platónica.»

Justino, que este concepto se había formado de los platónicos, no estimaba en más la idea que los estoicos se formaban de la divinidad, de la que en realidad tenían que enseñar bien poco, fuera de la tesis providencialista que en otro lugar explicamos. Pero no incurrían en la necedad de forjarse un dios que estuviera a disposición de los iniciados en una escuela filo-

(100) San Justino: *Dial. c. Tryp.*, 3; MG. 6, 484.

sófica. Mas aún, dice de ellos que algunos estoicos sufrieron la muerte por la verdad parcial que contenía su doctrina. Según esto, a los ojos del filósofo cristiano nada había en el platonismo que pudiera eclipsar a los estoicos.

Un personaje insigne en el neoplatonismo, representativo de la mentalidad de los seguidores de Platón, probablemente ni mejor ni peor que la mayoría de sus compañeros de secta, fué Apuleyo de Madaura, espíritu sutil y flexible, amante de la bella literatura de la filosofía platónica, enriquecida con elementos neopitagóricos y de la magia. Su religiosidad era exigencia sentimental propia de un hombre culto, que educado en contacto con la historia, la poesía y las artes se contentaba con cualquier símbolo religioso. Ya el estoico Cornuto, africano como él, había desarrollado con erudición la tesis de que las supersticiones politeistas de la antigüedad clásica tenían un núcleo aceptable de simbolismo que podía interpretarse en sentido teísta o panteísta. Así, al escultor Cornelio Saturnino, pariente suyo, le pide Apuleyo que "le esculpa alguna estatua de cualquier dios, para hacerle las súplicas conforme a mi costumbre, que sea de cualquier materia, con tal de que sea de madera".

Esta piedad acomodaticia del neoplatónico lo mismo puede degenerar en escepticismo que en superstición y magia. Cicerón no dudaba de acertar con la mente de Platón creyéndole escéptico (101). Apuleyo no le atribuye el escepticismo, pero sí la magia, de la cual es también él devoto promotor; he aquí una teoría sobre la magia, que hubiera hallado favorable acogida en los círculos platónicos no menos que en los teurgos modernos:

«Pero creo a Platón, que entre los dioses y los hombres hay unos poderes intermedios, así por el lugar como por su naturaleza, y que están encargados de administrar todas las adivinaciones y milagros de los magos. Y al reflexionar dentro de mí, juzgo que el alma humana, especialmente la infantil e ingenua, atraída por encantamientos o por aromas suaves, puede salir de sí, y, alejada de la memoria de su cuerpo, amoldarse y volver a su naturaleza, que es inmortal y divina, y, así como en un sopor, presagiar el porvenir.

(101) CICERÓN: *De oratore*, III, 18, 61.

Pero a lo que en esto ocurre realmente, si alguna fe merecen estas cosas, por lo que he oído, ese niño que resultara vidente ha de ser seleccionado, debiendo ser hermoso y cabal en su cuerpo, de ingenio pronto y de buen hablar, para que la divinidad se conserve dignamente en él como en un templo hermoso, si es que se mete en ella la divinidad, a no ser que la misma alma [infantil] se vuelva a trasplantar fácilmente si se hace pronto sin las heridas y entorpecimiento del olvido. Pues, como decía Pitágoras, no en cualquier madera se ha de esculpir a Mercurio» (102).

Si se compara a Apuleyo con su contemporáneo Marco Aurelio o con Séneca, Musonio o Epicteto, se conocerá fácilmente que en el terreno filosóficorreligioso el estoicismo no podía ser derrotado por la frivolidad del neoplatónico africano o por otros neoplatónicos de carácter tal vez más serio, pero no menos superficiales que él en filosofía, como ocurre con Máximo de Tiro. Este discípulo de Platón, que floreció también a fines del siglo II, cuando la Estoa desaparecía de la escena, no vió en su maestro ni al filósofo, ni al hierofante, ni al político, sino al poeta, llegando a decir que Platón debió toda su grandeza a Homero (103).

El enigma de la muerte de la Estoa se hace todavía más oscuro e insoluble al considerar que el paganismo trataba por aquel mismo tiempo de levantar un dique contra la irrupción de la cultura cristiana, que invadía toda la sociedad. Por aquellos años escribió Celso contra los cristianos su famosa obra (*palabra verdadera*), grito de angustia de un mundo que se veía cuartear minado por el Evangelio. Lo difícil y desesperado de la posición pagana aparece de relieve en este libro, que después de haber acumulado todos los ataques posibles contra la nueva doctrina termina pidiendo no una conversión total del imperio al paganismo antiguo, sino respeto a las convicciones de los pueblos y respeto a sus creencias, entre las cuales campea sin duda la existencia de una divinidad suprema (104).

Para defender este fondo común mínimo de todas las religiones antiguas y oponerse así al aniquilamiento total de aque-

(102) APULEYO: *Apología*, c. 43; ed. OLIVAR, 48, 49.
(103) MÁXIMO DE TIRO: *Disser.*, III, 9.
(104) Cfr. ZELLER: III, 2, p. 234.

los cultos no había filosofía mejor pertrechada de elementos aprovechables que el estoicismo. El Pórtico no moría, por lo tanto, en colisión con las filosofías paganas. La causa de su desaparición hay que buscarla en el cambio absoluto que en la cultura produjo la hegemonía del Evangelio.

ELEUTERIO ELÓRDUY, S. I.

Facultad Filosófica de Oña (Burgos).

BIBLIOGRAFIA

COMILLAS.—*Miscelánea* de colaboración científica de los antiguos y actuales Profesores de la Universidad Pontificia de Comillas con motivo del quincuagésimo aniversario de su fundación, 1892-1942. Universidad de Comillas (Santander), 1943, 642 págs.

Esta *Miscelánea* de trabajos científicos, con que la Universidad Pontificia de Comillas ha querido conmemorar la fecha cincuentenaria de su fundación, contiene, tras un *Prólogo* del entonces Rector, P. Joaquín Salaverri, nada menos que 19 lucubraciones verdaderamente doctas, profundas, eruditas, excesivo material—a nuestro parecer y gusto—para un solo volumen. De ahí, y acaso más, de su presentación tipográfica, con notas de tipo demasiado minúsculo, que produzca la impresión de densidad y macicez, poco estimulante a la lectura. Con estudios de teología fundamental y dogmática alternan sabias disertaciones sobre problemas escriturísticos, morales y canónicos, orientalistas, filológicos, científicos, históricoeclesiásticos, de historia de la enseñanza, etc. No pudiendo tratar de todos ellos, como se merecen, transcribiremos siquiera el índice: J. SALABERRI: *Nebridio, el amigo de San Agustín* (5-8).—T. ZAPELENA: *De praesbyteris-episcopis ephesinis in C. Tridentino* (9-24).—J. M. SARABIA: *La romanicidad en el «Libro de los Estados» del Infante Don Juan Manuel* (25-42).—S. DIEGO: *La Mediación de María en Diego de Campos* (43-69).—J. ESCUDERO: *En favor de una subsistencia absoluta in divinis. Cartas inéditas del P. Juan de Mariana y del P. Juan B. González* (71-82).—L. RODRIGO: *De relatione inter Probabilismum iuridicum statutum in can. 15 Codicis Iuris Canonici et Probabilismum moralem* (83-129).—I. MORÁN: *El orden moral. ¿Cabe en él algún desorden con plena deliberación, y sin pecado? Respuesta de San Ignacio de Loyola y su coincidencia con Santo Tomás de Aquino* (131-173).—L. SOTILLO: *La potestad arbitral y judicial de la Iglesia* (175-220).—G. GARCÍA: *El Cardenal de Lugo y los privilegios de la Compañía de Jesús concedidos por oráculos vivae vocis* (221-258).—R. ARCONADA: *«A mari usque ad mare» y «Los cuatro mares» de la literatura china* (259-278).—V. LARRAÑAGA: *El Verbo de Dios en San Juan* (279-328).—C. ABAD: *El magisterio del Cardenal de Lugo en España, con algunos datos más salientes de su vida, y siete cartas autógrafas inéditas* (329-370).—S. GONZÁLEZ: *La formación del clero en la España visigoda* (371-393).—F. LODOS: *Los orígenes de la Diócesis de Santander* (395-439).—M. ALONSO: *La cronología en las obras de Avérroes* (441-460).—F. OGARA: *Una homilía rítmica desconocida y sus derivaciones* (461-485).—M. CANDAL: *Origen ideológico del Palamismo en un documento de David Disípato*

(487-525).—J. M. IBERO: *Las razones seminales en San Agustín y los genes de la biología* (527-557).—J. DEL BARRIO: *¿Conservan los elementos químicos su individualidad en los compuestos?* (559-585). R. M. DE HORNEDO: *Los Estudios de Gramática en la Universidad de Salamanca desde 1583 a 1588* (587-638).

De la valía de estos trabajos salen garantes los nombres de sus autores, algunos de los cuales son bien conocidos en el mundo científicoliterario. Uno de ellos ha sido arrebatado a la Universidad y a la teología española en plena juventud, pocos días después de la impresión de esta *Miscelánea*. Nos referimos al P. José M. Sarabia, que falleció el 13 de septiembre de 1943, y cuyas egregias dotes de profesor, de orador y de escritor enaltecen, unánimes, cuantos le conocieron. Sus frutos primerizos, pero ya bien sazonados, aparecieron en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS en enero de 1935.

R. VILLOSLADA.

Pío XII.—*Pío XII a los Esposos. Discursos del Padre Santo a los nuevos esposos, con breves comentarios del P. Francisco Pellegrino, S. I.*—Librería Religiosa; Barcelona, 1943.

Un anillo de oro, con un ramo de azahar, es el emblema que adorna la portada de este lindo libro. Viene luego el retrato en colores del Papa, y luego... las páginas blancas, de nítida elegancia, con azules dibujos en los encabezamientos de cada capítulo. Todo parece exhalar un perfume de belleza inmaculada. El mejor engaste a la joya literaria que en estas páginas se encierra.

El contenido son palabras epitalámicas, discursos rebosantes de amor, de delicadeza, de auténtica doctrina cristiana, que el Papa Pío XII dirigió a los recién desposados que fueron llegando a Roma en los años 1939-1940. El P. Pellegrino ha recogido esas alocuciones paternales y las ha ensartado en el hilo de seda—suave, iridiscente, descriptivo o doctrinal—de su oportuno comentario. Razón tiene para decir en la presentación: «Lector, lectora: Aquí tienes, como en bandeja de plata, un ramo de flores olorosas, incomparablemente más bellas que las pontificias rosas de oro, codiciado obsequio de reinas». Y en el prólogo: «Este libro, dedicado a los esposos que en el umbral de su nueva vida tuvieron la suerte feliz de visitar al Supremo Pastor de la Iglesia, aspira a ser como el recordatorio de aquel día para ellos memorable. Será un precioso recuerdo de familia... Pretende también este libro, si se lee con frecuencia, servir de guía. Guía de la familia cristiana, que florece entre las manos de Cristo, y bajo el soplo de Cristo crece y se multiplica».

Por su elegante presentación, y por su contenido, será este libro para los novios excelente regalo de bodas. Todos los padres y madres de familia lo leerán con placer y provecho. Y en él encontrarán lectura tan amena y sabrosa como sólida los que por oficio tengan que hablar o escribir sobre el sacramento del matrimonio, la familia cristiana, las obligaciones de los esposos, los deberes de los padres para con los hijos, la paz doméstica, la castidad conyugal, el amor, etc., etc.

B. A.

ESTEBAN DE ARTEAGA.—*La belleza ideal.*—Prólogo, texto y notas del P. Miguel Batllori, S. I.—Espasa-Calpe, Madrid, 1943; LXIV-172 págs. («Clásicos Castellanos», 122).

Conocida es la personalidad de este famoso ex jesuíta del siglo XVIII, sobre todo desde que Menéndez y Pelayo ponderó sus méritos en la Historia de las Ideas Estéticas, haciendo un estudio analítico y comparativo del tratado de «La belleza ideal». El insigne *Padre Arteaga* de Menéndez y Pelayo, *il signor abate don Stefano Arteaga* de los italianos, en realidad no merece, ni debe dársele, el nombre de Padre, porque no consta que recibiese jamás las órdenes sagradas; y para el título de abate no tiene más méritos que el haber sido probablemente tonsurado antes de su destierro. En la Compañía de Jesús debió de estudiar, además de las letras clásicas, algún curso de filosofía escolástica y ciencias, pero sus estudios filosóficos los perfeccionó después, en los cinco años que frecuentó la Facultad de Artes en la Universidad de Bolonia.

El P. Batllori, especializado en la historia de la cultura jesuítica del siglo XVIII, nos brinda una pulcra edición de «La belleza ideal» en la Biblioteca de «Clásicos castellanos», lo que contribuirá sin duda a que el nombre de Arteaga sea cada vez más conocido y estimado. Esperamos que andando el tiempo irán viendo la luz otros trabajos similares sobre aquellos literatos jesuítas, a quienes el despotismo *ilustrado* (!) de Carlos III desterró de su amada patria. «La mayor desgracia que sobre ellos ha caído—comenta Batllori—es la de haber sido mucho más alabados que estudiados». Nosotros diríamos lo contrario. Ya que no era posible, ni conveniente, que fuesen estudiados desde el primer momento, tuvieron la fortuna de ser alabados a tiempo por un escritor de tanta solvencia intelectual y crítica como Menéndez y Pelayo. Y esta alabanza del Maestro despertó la curiosidad de muchos discípulos, que leen, aprecian y citan, despertando nuevas iniciativas, las obras de Masdéu, Andrés, Hervás y Panduro, Arévalo, Eximeno, Arteaga, Gustá, Lampillas, Lacunza, Alegre, Landívar, Abad, Serrano, Chantre Herrera, Molina, Plá, Garcés, Terreros, Prat de Saba, Diosdado, Caballero, Aponte, Pou, Maceda, etc., etc. Los estudios tienen que venir a continuación. Ya el musicólogo Eximeno ha sido estudiado por el P. Nemesio Otaño, y nadie lo hubiera podido hacer con tanta autoridad. Arteaga, Gustá y Baltasar Masdéu lo han sido por el mismo P. Batllori, que sigue con las manos en la masa. Sabemos que de Arévalo se preparan nuevas publicaciones. Hervás y Panduro ha sido objeto de varias investigaciones, y no falta quien actualmente se interese por él. Lacunza ha ocupado las vigilias de A. F. Vaucher y la atención de vários chilenos, compatriotas suyos.

Arteaga es uno de los predilectos de Batllori. «De entre sus más ilustres compañeros de exilio—escribe—, Andrés pudo aventajarle en erudición, Masdéu en conocimientos históricos, Eximeno en estética musical, Plá y Aponte en el dominio de las lenguas sabias. Pero Arteaga—crítico, historiador, musicista y filólogo de una pieza—los supera a todos en modernidad». Modernidad relativa, porque en muchísimas cosas es un típico representante de la filosofía, erudición y crítica dieciochescas, filósofo sin metafísica, afiliado al sensismo de Locke, antiescolástico, antiplatónico, admirador de Voltaire, de Montesquieu y... *¡del abate florentino Piattoli!* Su criterio estético es

eminentemente sensible y subjetivista, llegando a decir que si cultiva las artes y las bellas letras es porque le proporcionan «sensaciones agradables», halagando la sensibilidad y la imaginación. Por lo demás, es un entusiasta de la imitación en el arte, interpretando la doctrina aristotélica con estrechez nada moderna.

El P. Batllori hace una sobria exposición del *Ideario estético* de Arteaga, después de trazar su *Itinerario biográfico*. Supone como más probable que Arteaga nació en Moraleja de Coca (provincia de Segovia), el 26 de diciembre de 1747, a pesar de que él se apellidó Matritense en las portadas de sus dos obras principales. Murió en París, el 30 de octubre (o el 29) de 1799, de «un ataque», dice vagamente Batllori, traduciendo una frase de Betinelli: «gli venne *una punta* e *morì*». En traducción más exacta se diría: «Le vino una pleuresía o *punta de costado* y murió».

Con gusto hubiéramos visto un breve análisis de las cualidades de Arteaga como literato, su sentido poético, su estilo, su lenguaje, sus extranjerismos; pero se contenta con alabar «su facilidad de frase, la elegancia y ductilidad de su castellano—muy de admirar en quien desde su misma juventud hubo de vivir en el destierro—, y, sobre todo, su estilo animado y vivo, tan opuesto al de las soporíferas disertaciones del pedantesco siglo filosófico».

La exactitud y oportunidad de las notas merecen todo elogio. En suma, edición tan pulcra y erudita hace honor a la Biblioteca «Clásicos Castellanos».

R. Villoslada.

Ladislao Endrödy, S. I.—*La vida por Cristo. Vida de Esteban Kaszap* (1916-1935).—Trad. del húngaro por el Dr. D. Antonio Sancho, Magistral de Mallorca.—Librería Religiosa; Barcelona, 1944; 284 págs.

He aquí la figura atrayente y heroica de un joven húngaro, cuya historia leerá con entusiasmo y con anhelos de imitación nuestra juventud estudiantil. Un joven de vida sencilla, fuertemente cristiana, idealizada por todos los encantos de su edad; un joven que está muy próximo a nosotros, por los años en que vivió, y a quien nuestros estudiantes mirarán como al mejor compañero y amigo. ¡Tan semejante a ellos aparece en su vida de familia, en la tarea de sus estudios, en sus aficiones deportivas y excursionistas, en sus triunfos gimnásticos, en sus empeños e ideales! Un joven que se hace amable y simpático por la sencillez de su trato, por la nobleza de su carácter, por su innata servicialidad, por el suave perfume de su pureza y piedad acendrada, por su modestia y afabilidad, por el tesón con que persevera en el propio vencimiento, hasta alcanzar cumbres muy altas. Alma de héroe en cuerpo de gimnasta. Y algo de gimnástico se nota en su actitud espiritual. Pero el elemento activo de su carácter, siempre dispuesto a darse, a sacrificarse por los demás, va atemperado por el elemento contemplativo, que se revela en su primera juventud, por el amor a la naturaleza y al silencio de los bosques, y culmina en los últimos meses de su vida, cuando escribe en su diario: «Al parecer, lo que a mí más me conviene es la contemplación». Alma purísima, que entre las tentaciones de la pubertad conservó intacta la inocencia bautismal, y cuerpo esbelto, ágil y vigoroso, que se tronchó como una flor, en plena juventud, a los diecinueve años. Esteban Kaszap fué modelo perfecto de estu-

diantes, modelo de exploradores o *boy-scouts*, modelo de religiosos el tiempo que permaneció en el noviciado de los jesuítas, modelo admirable de pacientes y enfermos en sus horas dolorosas de hospital. Aquí es donde Dios le purificó con pruebas terribles, que recuerdan los más heroicos y aleccionadores ejemplos de los santos. Lo más característico en toda su vida es el esfuerzo, lento y tenaz, con el que conscientemente, reflexivamente, desde su niñez, se va perfeccionando en todas sus cosas: en los estudios, en los que pasa desde la medianía hasta la nota sobresaliente en todas las asignaturas, lo mismo que en la vida espiritual. Cuando se decide a entrar en la Compañía de Jesús, se ve que va resuelto a todos los heroísmos, con humildad y sencillez ingenua. La enfermedad le arranca de aquel oasis de paz y palestra de perfección, pero ya la más pura ascética ignaciana se le ha ajustado a su carácter, como forjada para él. Esteban Kaszap tenía costumbre, desde niño, de poner por escrito en su diario las impresiones y ocurrencias del día. Esto constituye para su biógrafo una fuente del más vivo interés. Hasta en los últimos instantes de su vida, cuando ya no puede hablar, escribe a lápiz sus últimos deseos y la despedida a sus padres. La causa de beatificación de Esteban Kaszap está ya introducida. Quiera Dios que pronto podamos venerarle en los altares. Este libro de su vida está escrito con singular amenidad. Imposible leer el apasionante relato de sus últimas páginas sin sentirse conmovido hasta las lágrimas.

E. R. G.

San Francisco de Sales.—*Introducción a la Vida Devota.*—Traducción del francés por Pedro de Silva, Pbro. Segunda edición. Luis Gili; Barcelona, 1943; 351 págs.

En la literatura ascética universal brilla este libro del Santo Obispo de Ginebra como una de las joyas más preciadas. La variedad de los temas, el encanto del estilo, la discreción y acierto en los consejos, la seguridad de doctrina, la suavidad con que conduce al alma desde las distracciones del mundo hasta la más perfecta purificación del corazón, son cualidades que brillan en todas las obras del dulce y amable San Francisco de Sales, y particularmente en ésta. Tiene capítulos que se han hecho clásicos y que nadie los ha superado; vgr., los tres que dedica a la amistad verdadera y falsa, en orden a la vida espiritual. El propósito del santo autor «es instruir a los que viven en las ciudades, en medio de las familias, en la corte»; pero sus palabras producen frutos no menos sabrosos y sazonados en toda clase de lectores, aun en los que viven en el retiro del claustro.

N. G.

San Alfonso María de Ligorio.—*La preparación para la muerte, o Consideraciones sobre las verdades eternas.*—Edit. El Perpetuo Socorro, Madrid, 1943; 612 págs.

Tratándose de un libro de San Alfonso María de Ligorio, es superflua toda recomendación. Estas 36 consideraciones o meditaciones sobre verdades eternas y sobre la oración, la perseverancia, el amor

a Dios, a Jesucristo sacramentado y a la Santísima Virgen serán de indudable provecho espiritual para los simples fieles que las lean y mediten. Los sacerdotes y predicadores hallarán una mina de ideas predicables muy prácticas, dirigidas a mover los afectos, y un arsenal de textos de la Sagrada Escritura. La traducción del R. P. Tomás Ramos, Redentorista, está hecha con esmero.

B. A.

José Cavagna, Pbro.—*Hacia Dios y con Dios.*—Reflexiones para las jóvenes católicas. Versión del italiano por el P. Pablo M. Casadevall, Carmelita. Edit. Luis Gili. Barcelona, 1943; 227 págs.

Este tomo contiene dos lindos libritos del mismo autor, reunidos aquí con muy buen acuerdo, pues son breves y se complementan mutuamente. Juntos vienen a formar un curso completísimo de meditaciones para las jóvenes de Acción Católica. Con amenidad, unción y brevedad se desarrollan los más altos y profundos temas del dogma cristiano, los más vitales y jugosos de la liturgia y de la espiritualidad, los más prácticos y candentes de la vida. Que todas las almas cristianas—y no tan sólo las jóvenes de Acción Católica—se nutran diariamente con este suave y exquisito manjar.

B. A.

José Zaffonato, Pbro.—*Ven y sígueme.*—Segunda serie de reflexiones para los jóvenes. Versión del italiano por el P. Pablo Casadevall, Carmelita. Edit. Luis Gili. Barcelona, 1943; 328 págs.

Un centenar de meditaciones breves para los jóvenes. El autor quiere inculcar las virtudes sólidas y perfectas. Por eso hace girar sus reflexiones, primero en torno de las tres virtudes teologales, deseando que el joven se arraigue en la fe, se eleve con la esperanza y crezca en la caridad; y después en torno de las cuatro virtudes cardinales, para que se arme con la prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Reserva para otro librito las virtudes morales: pureza, humildad, piedad... Preceden unas meditaciones sobre «El Cristiano», y cierran el libro otras sobre «El Apostolado». Frutos de santidad y apostolado producirán en la juventud de Acción Católica estas páginas bien meditadas.

B. A.

Adro Xavier.—*El Duque de Gandía, el noble santo del primer Imperio.*—Apuntes históricos. Segunda edición. Espasa-Calpe, S. A. Madrid, 1943; 327 págs.

La segunda edición de este libro juvenil y fulgurante, españolísimo por los cuatro costados, viene a demostrarnos que el pincel —más bien que la pluma o estilo—de Adro Xavier, ya conocido por obras de sorprendente agilidad y colorido, sigue cautivando a numerosos lectores con la elegancia aristocrática de este retrato de «El Duque de Gandía». Al apellidarle «el noble santo del primer Imperio», no se crea que buscó una frase encomiástica o un latiguillo patriótico y sonoro, de tantos como pululan en la rotulación de li-

bros y artículos de nuestros días. No hizo sino caracterizar escuetamente a aquel Borja, favorito del Emperador y Virrey de Cataluña, que fué Grande de España por su sangre no menos que por la gracia del Rey, y Grande de Cristo por la gracia del mismo que le elevó a las cumbres de la santidad heroica.

Un poco puede despistar el subtítulo «Apuntes históricos» en un libro como éste, que desde las primeras páginas tiene entonación y ambiente de novela histórica. No es, sin embargo, una novela. Es el relato de una vida histórica, contemplada a través de los cristales policromados de una viva y lozana fantasía, pero sin traicionar gravemente a la realidad. Hasta se aducen documentos, que parecen retazos de estameña parda y fuerte, cosidos en el brocado fino de la narración, de la cual teme uno que se desgarre, conforme al aviso evangélico.

En las descripciones Adro Xavier se excede, haciendo continuo alarde de riqueza de léxico y de sus cualidades pictóricas. Creemos que el color predomina demasiado sobre el dibujo y sobre la interpretación psicológica. El argumento no abarca la vida completa de San Francisco de Borja, sino su permanencia en el mundo, hasta que trocó sus títulos nobiliarios por el de «un hombre que se llama Francisco», y hasta que, vistiendo la sotana de jesuíta, pudo escribir en su diario: «Me ofrezco por la Compañía, sangre y vida».

En la página 323 se habla del «poeta polaco Estanislao Varsiwieski». Sin duda hay aquí una confusión del orador y controversista Estanislao *Warzewicki* con el inspirado lírico Matías Casimiro *Sarbiewski*. Alguna que otra afirmación inexacta no resta valor a esta galería de tapices históricos, de cálidas tonalidades, que ponen ante nuestros ojos «toda la esbeltez aristocrática de un Duque del primer Imperio».

E. R. G.

SPES. — *Diccionario ilustrado Latino-Español, Español-Latino*, con prólogo de D. Vicente García de Diego.—Publicaciones y Ediciones Spes, S. A. Barcelona, 1943; 647-36 págs.

Bien venido sea este Diccionario escolar para nuestros estudiantes de Bachillerato. Su nítida presentación tipográfica, su rica y acertada selección de vocablos clásicos, eliminando los de baja latinidad; su manera concisa de designar los pretéritos y participios de los verbos, los genitivos de los nombres y todas las formas de filiación oscura; la exacta brevedad de sus ejemplos para conocer el régimen o uso de muchas palabras; la anotación de la cuantidad de las sílabas, no sólo de las últimas, sino de todas; los mapas, dibujos e ilustraciones sistemáticas, en que se dan a conocer las antigüedades e instituciones romanas, la vida, las costumbres, la religión, el servicio militar, la educación, las artes y oficios, etc., son cualidades que avaloran este Diccionario y por las cuales será singularmente preferido de los estudiantes. A manera de Apéndice, lleva un Resumen de Gramática latina, verdadero *tour de force* en punto a concisión, sin menoscabo de la claridad y con aplauso de la utilidad estudiantil.

C. GARCÍA.

DR. D. ANGEL GORDÓN, PBRO.—*Campaña «pro Caridad»*.—Esquemas y textos para el estudio de la caridad. Madrid, Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española. 16.°, 81 págs.

Se trata en este folleto de una recopilación y selección de los pasajes y textos del Nuevo Testamento y de los documentos pontificios de los últimos Papas, relativos a tan cristiana virtud. Preceden once esquemas de lecciones sobre esta virtud, en los cuales se sistematizan los textos en torno a la noción, naturaleza, necesidad, precepto de la caridad, etc.; y en torno a los pecados y deformaciones que la combaten, y sobre la caridad en la Iglesia primitiva y en la Iglesia católica a través de los siglos, etc.

M. N.

«LITURGIA».—Revista mensual de orientación litúrgica.—Toledo, 1944.

De Toledo, sede y relicario de nuestra espléndida liturgia visigótica o mozárabe, nos llega esta nueva revista, que, sin tener carácter de investigación científica, atenderá, dentro de su índole vulgarizadora, a mantener el fuego del movimiento litúrgico, que ya llamea en nuestra Patria, y a orientar periódicamente a los fieles sobre los temas relacionados con la liturgia. En el primer número encontramos los siguientes artículos: C. SÁNCHEZ ALISEDA, *Tiempo después de Epifanía*. J. F. RIVERA, *La santidad de las fiestas*. C. RIERA, *El Filioque en el Credo de la Misa*. G. TÉLLEZ, *El mudéjar, arte religioso nacional*. Bien venida sea «Liturgia», la revista toledana, a orear el ambiente cristiano español con auras de suave y confortante espiritualidad.

«MISSIONALIA HISPANICA».—Revista cuatrimestral, editada por la Sección de Misiones del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid, 1944.

El árbol del Consejo Superior de Investigaciones Científicas da muestras de una fecundidad prodigiosa. Todos sus ramos tienen su revista propia y especializada. Hoy se nos presenta el ramo de la Misionología o Ciencia de las Misiones con esta espléndida publicación, que recibirán, gozosos y admirados, todos los especialistas. «Missionalia Hispanica», dotada de un magnífico equipo de redactores (dos Jesuítas, un mercedario, un Franciscano, un Agustino y un Dominico, digna representación de las grandes Ordenes misioneras del Imperio español) se propone explotar la inmensa y riquísima mina histórica de las Misiones españolas, al par que demostrar la colosal aportación hispánica a la Misionología. Siete artículos, tan eruditos como sabiamente trabajados, avaloran este número. Sigue luego una interesante sección de Notas y textos» y, por fin, una valiosísima «Bibliografía». Mucho esperamos, para gloria de España y de la Iglesia, y para acrecentamiento y esplendor de la ciencia misional, de la nueva revista «Missionalia Hispanica».

«ESPAÑA MISIONERA».—Revista trimestral ilustrada. Vol. I, número 1, enero-marzo. Madrid, 1944.—Redacción y Administración: Consejo Superior de Misiones. Imperial, 1. Madrid.

Casi al mismo tiempo que «Missionalia Hispanica» nos llega esta nueva revista de misiones, «España Misionera», menos especializada tal vez, pero que promete ser más variada, amplia e interesante para todos los españoles. Coincidirá también en algunos puntos con la «Revista de Indias», pero su finalidad es esencialmente distinta. «España Misionera» mantendrá un contacto mucho más estrecho con los misioneros, con todos los misioneros de España, entendiendo la palabra *misión* en sentido amplio. «España Misionera»—escribe el Padre Félix García en el primer artículo del primer número—quiere recoger sus nombres, sus empresas, sus conquistas; quiere saber de su vida, de sus viajes, de sus glorias y riesgos; quiere saber dónde están sus misioneros, cómo honran a España difundiendo la Fe y las Enseñanzas de Cristo, y cómo perpetúan la obra de la antigua epopeya misional, a la vez que acrecientan y honorifican el patrimonio hispánico. Al fin, estos misioneros de hoy son de la misma estirpe que los de ayer; tienen el mismo espíritu; el campo roturable es el mismo, e idénticos el ideal y el amor. «España Misionera» les llevará, adondequiera que estén, aire y calor de España; y ellos, los misioneros, los delegados del espíritu, nos enviarán en retorno fervor de apostolado, páginas de conquista y cifras de cristianos que por España conocieron a Dios y entraron en sus predios de salvación. Esa quiere ser la labor de «España Misionera».

Es órgano del Consejo Superior de Misiones, organizado por iniciativa del Ministerio de Asuntos Exteriores, con objeto de prestar la ayuda posible en cuestión de viajes, pasaportes, defensa de los intereses misionales, recepción de noticias, etc., a las Misiones religiosas y a los misioneros religiosos españoles, «portadores de los principios fundamentales de la tradición... y de los valores culturales españoles». Por Misión entiende el Consejo todo núcleo de acción religiosa, cultural o benéfica realizada por Ordenes, Congregaciones, Instituciones o Provincias religiosas españolas en el Extranjero, y por Misioneros todo religioso o religiosa miembro de una organización canónica que ejerza funciones de apostolado fuera de España, sean cuales fueren el Continente o país. Un Consejo como éste—que recuerda nuestro antiguo Consejo de Indias, aunque sólo en su aspecto benéfico, sin ambiciones jurisdiccionales—constituye la mejor demostración de que España sigue siendo misionera. Hacemos los más fervientes votos por que esta revista, tan esencial y auténticamente española, cumpla brillantemente su cometido.

R. V.

«GUIA DE LA IGLESIA Y DE LA ACCION CATOLICA ESPAÑOLA».—Instrumento informativo y documental sobre la organización de la Iglesia y de la Acción Católica en España.

Representa el mayor fichero eclesiástico conocido hasta ahora y un esfuerzo editorial gigantesco. Contiene: 1.686 páginas de información doctrinal, histórica y estadística; 13.000 nombres propios, más de 1.000 instituciones benéficosociales, 400 disposiciones legales, 82 biografías, 82 retratos a pluma y 120 gráficos. La preparación de

todo este material ha supuesto un despacho de 5.000 cartas y 30.000 cuestionarios.

La Iglesia, la Acción Católica, las Instituciones de beneficencia y religiosas, la enseñanza, las obras sociales, las empresas, los particulares y la propaganda tienen en la *Guía* el fichero más completo que imaginarse pud'era y una fuente estimadísima de documentada información. El Sumario es el siguiente: I. *Santa Sede* (70 páginas). II. *Iglesia* (202 págs.). III. *Acción Católica* (692 págs.). IV. *Documentos* (60 págs.). V. *Legislación* (328 págs.). VI. *Benéficosociales* 138 págs.). VII. *Indices* (64 págs.). Precio: 150 ptas. Secretariado de Publicaciones de la A. C. E. Conde de Aranda, 1. Madrid.

ERHARD DR'NKWELDER, O. S. B.—*Vollendung in Christus.*—F. Schöningh, Paderborn, 1934, 264 págs.

El autor nos dice que con su obra no pretende demostrar que la vida religiosa adquiere en Cristo y por Cristo su coronamiento y perfección. Prefiere que los valores religiosos mismos den testimonio por sí; en particular la vida v. por consiguiente, la religión de Jesucristo.

En un estudio introductorio, de carácter general, considera la vida religiosa del individuo y de la sociedad, su universalismo, su aspecto de trato reverente con Dios, especialmente por la oración y el sacrificio. Esa comunicación culmina en la santidad, síntesis de religiosidad y perfección moral.

En la primera parte muestra cómo la vida religiosa ha alcanzado su exponente máx'mo en Jesucristo, santo por esencia, impecable y tan perfecto, que por lo mismo no es susceptible de ciertas virtudes o del progreso en ellas... (fe, esperanza, fervor, etc.). Su situación respecto del Eterno Padre es la de profundo respeto y acatamiento de su providencia: oración ininterrumpida, amor acendrado, oblación y espíritu de sacrificio cont'nuos.

Y respecto de la nueva sociedad religiosa, preséntase como perfeccionador del Antiguo Testamento e instaurador de la ley de gracia como centro de la revelación y sostén de la vida del alma. Lo puede hacer sin arrogarse nada que no le corresponde, pues su personalidad religiosa está por encima de todo lo que hub'eran podido soñar los hombres: dignidad, veracidad, dulzura, fidelidad, fortaleza..., todo el cortejo de virtudes que dan a la conciencia de Jesús un carácter completa y exclusivamente religioso. Siente en sí la conciencia de Hijo natural de D'os y se nos propone como camino, verdad y vida, como luz, como pan y fuente de vida.

No hay personalidad religiosa que pueda medirse con El. Lo hace ver el autor en un estudio comparativo con los principales tipos religiosos de la humanidad.

La segunda parte explica el modo cómo radicando en Cristo, y por razón de nuestra un'ón orgánica con El, podemos y debemos llegar a la divinización del alma, al perfeccionamiento relativo, gracias a Jesucristo. Injertados en esta cepa mística por el bautismo, participamos unos de los bienes de los otros, con ese intercambio en que consiste la comun'ón de los santos, merced al mandamiento nuevo y característico del Señor. La doctrina sobre el cuerpo místico formulada en imágenes y sensibilizada en los sacramentos, hace resaltar la unión del individuo y de la sociedad con Jesucristo. La oración, la liturgia, las v'rtudes evangélicas, todo nos lleva a perfeccionar nuestros valores espirituales, a unirnos con Cristo y a imitarle; es decir, a consumar en nosotros la perfección.

La obra de Drinkwelder, muy en consonancia con la forma moderna del espíritu religioso, es de gran valor apologético y ascético: apologét co, en cuanto que con comparaciones y ejemplos de la historia de las religiones muestra la elevación incomparable y el sello divino del cristianismo; ascético, por el cariño y unción con que traza la figura de Jesucristo como dechado de perfección religiosa y por el deseo que sabe despertar en el alma de asemejarse a su Modelo.

También es de alabar la claridad en la concepción y en el desarrollo, y la combinación feliz de la exactitud científica con una forma accesible a todos.

MARCELINO ZALBA

TEODORO TONI RUIZ, S. I.—*Los cinco primeros sábados de mes. Lecturas, Meditaciones, Prácticas y preces.*—Editorial «El Mensajero del Corazón de Jesús», Bilbao, 1944.

No se trata de un mero libro piadoso, como uno de tantos devocionarios que corren por ahí, sino que encierra un valor doctrinal muy estimable y no poco interés narrativo, como fundado que está en las famosas apariciones de Fátima. Consta de tres partes: I. Lecturas. II. Meditaciones. III. Prácticas y preces. Las *Lecturas* giran en torno a estos cuatro temas: Fátima, el Santo Rosario, la Reparación mariana y el Inmaculado Corazón de María. Las *Meditaciones* son de los quince Misterios del Rosario, meditaciones amplias y jugosas, con savia de devoción y fuerte médula teológica. Las *Prácticas y preces* forman una colección de diversas devociones, las más populares y sólidas, con abundante doctrina sobre ellas. Al tratar de la historia de la Consagración al Corazón de María, bien podría haber utilizado el opúsculo del P. Nazario Pérez, con claros ejemplos de ascetas y santos jesuítas que en siglos pasados vivieron esa vida de consagración mariana. Libro es éste de gran oportunidad y acierto

G. E.

LIBROS RECIBIDOS EN LA REDACCION

DE SUS AUTORES

GONZÁLEZ, EUGENIO, magistral de Huesca: *Las cinco vías de Santo Tomás de Aquino.*—135 páginas. Huesca, 1943.

Betania. Memoria 1926-1942. Número extraordinario. — 108 páginas. Madrid, 12 octubre 1943.

MIGUEL SEGARRA ROCA, Pbro.: *El Maestro Fray Blás Verdú de Sanz.* Apuntes para una biografía.—Rosellón de la Plana, 29 págs., 1943.

GUMERSINDO DE ESTELLA, O. F. M., Cap.: *Historia y empresas apostólicas del siervo de Dios P. Estéban de Andoain.* — Pamplona. Edit. Aramburu, 510 págs., 1944.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.: *La filosofía de la acción.*—313 páginas, Madrid, 1943 (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Filosófico Luis Vives. Serie B., núm. 2).

ESCELICER, Apart. 86, Cádiz.

TORRES, ALFONSO, S. I.: *Lecciones sacras sobre los Santos Evangelios.* Vol. I. «La infancia del Señor».—432 págs. 1943.

L. GORDÓN, IGNACIO DE, S. I.: *Maestros de oradores* (Donoso Cortés, Aparisi Guijarro, C. y R. Nocedal, Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella).—Tom. I. Textos. 400 págs. 1943 («Estudios Portuenses»).

GONZÁLEZ, JUAN, S. I.: *Resumen de Aritmética, Geometría y nociones de Algebra.*—90 págs. Sevilla, 1943 («Colección Villasis»).

BARCO, GUSTAVO DEL: *En pos de las santas huellas.*—150 págs. 1943.

X. WEISER, FRANCISCO, S. I.: *Vacaciones.*—Versión española de M. Oliver, S. I., 174 págs. 1943.

MONTEMAYOR, NUÑO DE: *La mayor gloria.*—Traducción de J. A. Vázquez. Ediciones hispanoportuguesas, 260 págs. 1943.

BLANCO NÁJERA, FRANCISCO: *El Código de Derecho Canónico, traducido y comentado.*—Tom. I. Normas generales y personas, 516 páginas. 1942.

JESÚS BUJANDA, S. I.: *Vida espiritual y elección de estado.*—574 páginas, 1943.

ANTONIO SÁNCHEZ LECAROZ: *Vida de San Francisco Javier.*—Colección «Vidas», 8, 163 págs., 1943.

JUAN LEAL, S. I.: *Nuestra fe en la Eucaristía.*—(Centro de Cultura Religiosa Superior de Granada, vol. VI), 312 págs., 1943.

UNIVERSITA GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma.

Xenia Piana, SSmo. Dno. Nro. Pío Papae XII a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana dicata.—514 páginas. 1943. (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, edita a Fac. Hist. Eccles. in P. U. Gregoriana; vol. VII, Collectionis nn. 9-16.)

VRANKEN, GERARD: *Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus*, 88 págs. 1943.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS

COMILLAS: *Miscelánea de colaboración científica* de los antiguos y actuales profesores de la Universidad Pontificia de Comillas, con motivo del quincuagésimo aniversario de su fundación, 642 páginas. 1892-1942.

SEMINARIO CONCILIAR DE BARCELONA

Carta Encíclica del Papa Pío XII sobre el Cuerpo Místico de Jesucristo.—Versión oficial con un índice-resumen. 1943.

Pii Papae XII Litterae encyclicae «Divino afflante Spritu» de sacrorum bibliorum studiis opportune provehendis.—Con un sumario o sinopsis. 1943.

EDITORIAL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid.

PRADO, JUAN, Redentorista: *Dios y el Universo en los Salmos.*—(Apuntes de Teología bíblica.) 30 págs. 1943.

RAMÓN SARABIA, Redentorista: *Sermones para todos los domingos y fiestas principales del año.*—Tom. I. Adviento. 300 págs. 1943.

EDITORIAL POLIGLOTA, Petritxol, 8, Barcelona.

BELLOUARD, A., O. P.: *Respuesta de Jesucristo a las preguntas de los hombres.*—Versión española del R. P. Víctor M. Navarro, O. P. 315 págs. 1943.

ESPASA-CALPE, S. A., Madrid.

ARTEAGA, ESTEBAN DE: *La belleza ideal.*—Prólogo, texto y notas del P. Miguel Batllori, S. I., LXIV-173 págs. 1943.

ADRO XAVIER: *El duque de Gandía. El noble santo del primer Imperio.*—Segunda edición, 327 págs., 1943.

LUIS GILI, EDITOR, Górcega, 415, Barcelona.

COLLÍN, ENRIQUE, Pbro.: *Manual de Filosofía tomista.*—Tom. II: *Criteriología, Metodología, Moral, Teología natural.*—Traducción de la 9.ª edición francesa, por el Dr. Cipriano Montserrat, Pbro. 498 páginas. 1943.

CAVAGNA, JOSÉ, Pbro.: *Hacia Dios y con Dios.*—Reflexiones para los jóvenes católicos. Versión del italiano, por el P. Pablo M. Casadevall, Carmelita. 228 págs. 1943.

ZAFFONATO, JOSÉ, Pbro.: *Ven y sígueme.*—Segunda serie de reflexiones para los jóvenes. Versión del italiano, por el P. Pablo M. Casadevall, Carmelita. 328 págs. 1943.

SALES, S. FRANCISCO DE: *Introducción a la Vida devota.*—Versión del francés, por Pedro de Silva, Pbro. 358 págs. 1943.

PUBLICACIONES Y EDICIONES SPES, calle Marina, 149, Barcelona.

SPES: *Diccionario ilustrado latino-español, español-latino,* con Prólogo de D. Vicente García de Diego. 688 págs., con 64 ilustraciones, 13 cuadros explicativos y seis mapas. 1943.

EDITORIAL «EL MENSAJERO DEL CORAZON DE JESUS» Apart. 73, Bilbao.

TEODORO TONI RUIZ, S. I.: *Los cinco primeros sábados de mes.* Lecturas, Meditaciones, Prácticas y preces.—478 págs., 1944.

RAMÓN J. DE MUÑANA, S. I.: *Verdad y Vida.*—Colección de hechos y dichos catequísticos. Tom. I. *El Credo y los Novísimos,* 753 páginas, 1944.

EDICIONES FAX, plaza de Santo Domingo, 13, Madrid.

ANTONIO PEINADOR, C. M. F.: *Santidad sacerdotal y perfección religiosa.*—225 págs., 1943.

EDITORIAL BALMES, Durán y Bas, 11, Barcelona.

JOSÉ M. BOVER, S. I.: *El Evangelio de N. S. Jesucristo. Los cuatro Evangelios, armonizados y ordenados cronológicamente.*—XL-489 páginas, 1943.

IGNACIO CASANOVAS, S. I.: *El ideal del sacerdote.*—68 págs., 1943.

ENRIQUE BARRACHINA GIL: *La vocación al sacerdocio.*—54 págs., 1943.

CARDENAL MANNING: *El sacerdocio eterno.*—255 págs., 1943.

ULPIANO LÓPEZ, S. I.: *La perfección sacerdotal y su fundamento.*—35 págs., 1943.

— *La perfección sacerdotal y su fundamento.* Lecturas escogidas sobre la excelencia del sacerdocio católico.—401 págs., 1943.

EDITORIAL LIBRERIA RELIGIOSA, Aviñó, 20, Barcelona.

LADISLAO ENDRÖDY, S. I.: *La vida por Cristo. Vida de Esteban Kaszap* (1916-1935).—Traducción directa de la tercera edición húngara, por el Dr. Antonio Sancho, Magistral de Mallorca, 284 páginas, 1943.